This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**A propos de ce livre**

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

**Consignes d'utilisation**

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

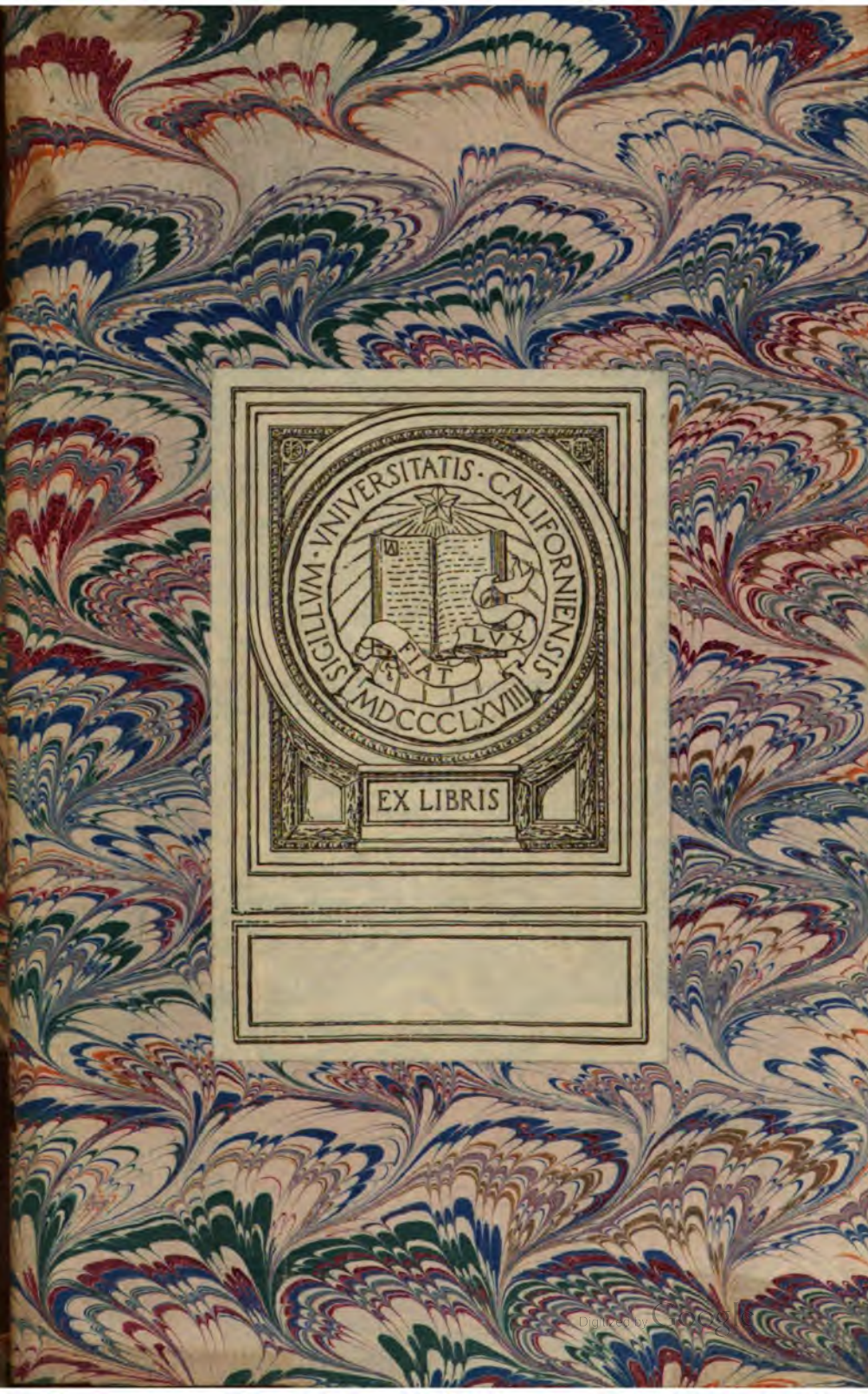
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

**À propos du service Google Recherche de Livres**

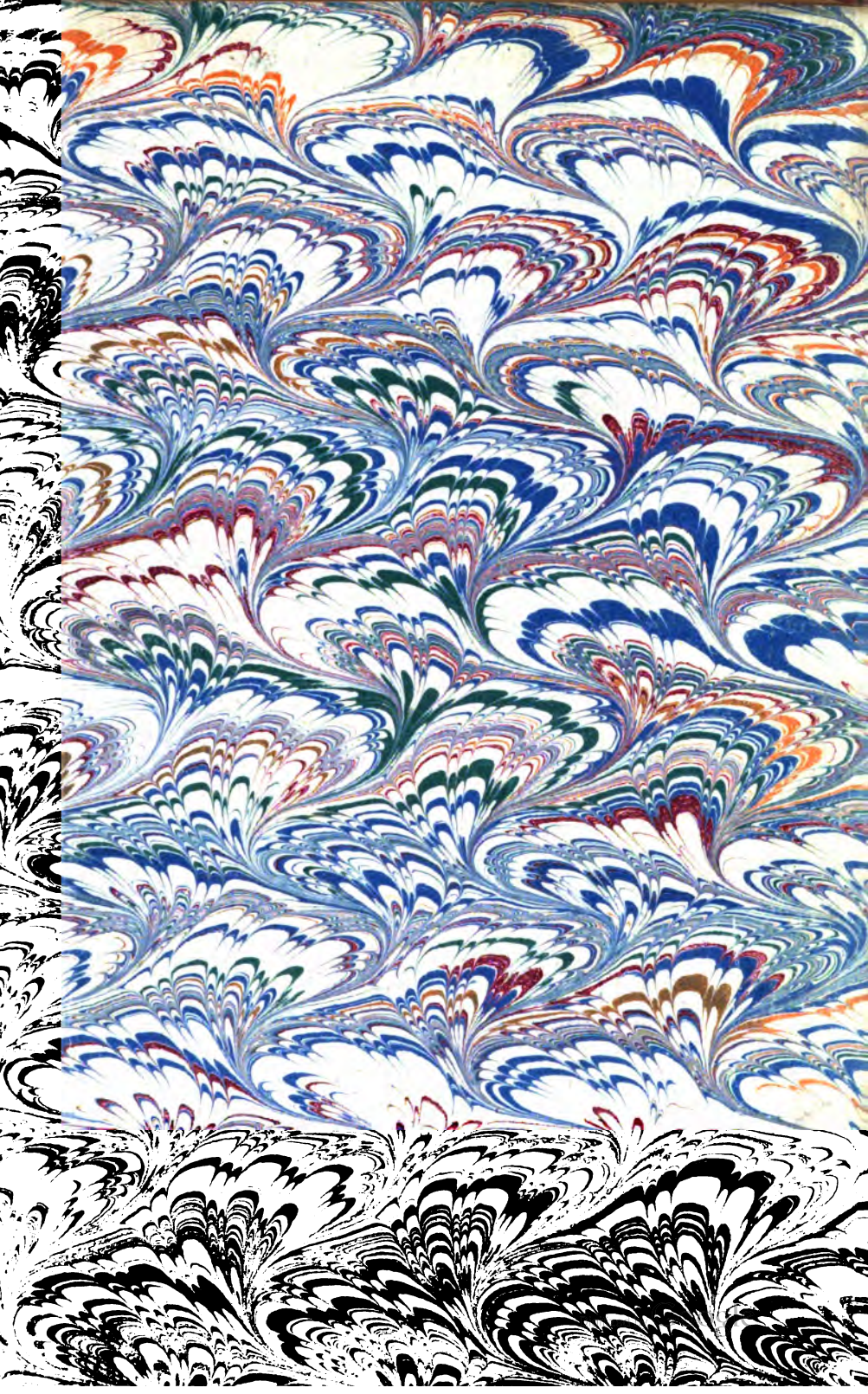
En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

UC-NRLF
$B 19 403

Digitized by Google



Digitized by Google



Digitized by Google

23-7-22
20-
Bert 21
24095

# PLATON ET ARISTOTE.

Digitized by Google

*Déposé conformément à la loi.*

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

# PLATON ET ARISTOTE.

## ESSAI

SUR LES

## COMMENCEMENTS DE LA SCIENCE POLITIQUE,

PAR

**E. VAN DER REST,**

DOCTEUR EN DROIT ET EN SCIENCES POLITIQUES ET ADMINISTRATIVES,
AGRÉGÉ DE LA FACULTÉ DE DROIT DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES.

BRUXELLES,
GUSTAVE MAYOLEZ, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
Rue de l'Impératrice, 13, et place de l'Université, 4.

PARIS,
GERMER-BAILLIÈRE,
Libraire-éditeur,
Rue de l'École de Médecine, 17.

LEIPZIG,
F.-A. BROCKHAUS,
Librairie allemande et étrangère,
ancienne et moderne.

1876

Digitized by Google

UNIV. OF
CALIFORNIA

JC
74
V3

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

# INTRODUCTION.

## I. — Objet de ce travail.

L'objet de ce travail est d'abord de rechercher à qui est due la fondation de la science politique, comment ses fondateurs l'ont comprise, quels sont les problèmes à l'étude desquels ils se sont attachés, et quelles sont les solutions qu'ils en ont données; ensuite d'apprécier le résultat des premiers travaux vraiment scientifiques de l'esprit humain en cette matière, à l'aide des lumières qui nous sont fournies par l'expérience et par les progrès de la science même.

En déterminant ainsi l'objet de notre travail, nous nous sommes servi d'un terme qui exige quelques mots d'explication : c'est le terme *Science*. Que faut-il entendre par la science, ou plutôt, puisqu'il s'agit ici d'une science particulière, que faut-il entendre par une science ?

Une science (1) est un ensemble systématique de connaissances se rapportant à un objet déterminé.

(1) Voir notamment : Th. Jouffroy, *Nouveaux mélanges philosophiques*, publiés par Damiron. Paris, 1842, pp. 3 à 89. (*De l'organisation des sciences philosophiques*). — G. Tiberghien, *Logique, la science de la connaissance*. Paris, 1865, 2me partie, particulièrement aux pp. 361 à 364, 405 et 406, 411 à 418, 438.



490720

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA



Si nous nous reportons en pensée au point de départ de l'humanité, nous ne pouvons nécessairement que supposer un état d'ignorance absolue, et ceci est une hypothèse que les faits confirment et que la raison et le simple bon sens mettent hors de toute contestation; mais, au fur et à mesure que le temps s'écoule et s'avance, l'esprit humain se dégage de son état primitif de somnolence; il s'éveille, il cherche à percer les ténèbres qui l'enveloppent; appliquant enfin les facultés dont la Providence l'a doté, l'homme ne se borne plus à assister d'une manière toute passive aux faits qui se déroulent sous ses yeux; il les observe et les étudie; il constate la régularité qui préside aux uns et la variabilité qui se manifeste dans les autres; il cherche à trouver les lois de tous, et c'est ainsi qu'avec ses premières observations il acquiert ses premières connaissances; transmises à la génération suivante, ces connaissances servent de point de départ à un mouvement en avant, qui porte l'esprit humain bien au delà des limites auxquelles ses premiers essais l'avaient fait parvenir; ainsi conservées, accumulées, développées, elles finissent par former la science; celle-ci n'est donc pas autre chose que le produit, le résultat des efforts et des travaux de l'intelligence humaine dans la suite des temps; partant d'un état d'ignorance absolue, et visant à la science parfaite, l'homme avance ainsi d'une marche incessante, sans espoir peut-être d'atteindre jamais au but final, mais avec la certitude toutefois de s'en rapprocher toujours de plus en plus.

Mais à quel moment précis de cette marche progressive de l'esprit humain peut-on dire qu'une science est fondée?

Nous trouvons dans Platon les éléments de la réponse à faire à cette question : « La science en soi, dit-il (1), est la science de ce qu'on apprend en général ou de ce qu'on doit apprendre; une science particulière a pour objet telle ou telle connaissance particulière; par exemple, lorsqu'il y eut une science pour construire les maisons, elle se distingua des autres au point qu'on lui donna le nom d'architecture, et cela parce qu'elle était telle qu'elle ne ressemblait à aucune autre science; et si elle était telle, c'est qu'elle avait tel objet particulier; il en faut dire autant des autres arts et des autres sciences. »

---

(1) *La République*, liv. IV, trad. de V. Cousin, t. 9, p. 232. — *Platonis Opera ex recensione Schneideri*. Paris, 1846 (éd. Didot, 2e vol.), 438, l. 30 à 40.

Digitized by Google

Développant ces idées, on peut dire qu'une science est fondée, quand elle a un objet parfaitement déterminé et conçu d'une manière nette et précise (c'est-à-dire quand cet objet est bien distingué et bien séparé de tous les autres objets de la connaissance), et quand les principales recherches particulières, comprises dans la recherche générale à laquelle elle se ramène, ont été fixées et arrêtées (c'est-à-dire quand il s'est formé une idée nette et précise de ses grandes divisions, des questions essentielles qu'elle a pour mission de traiter et de résoudre). Tant que ces conditions ne sont pas réunies, ce qui constitue une science, ce qui la distingue de toute autre, fait défaut, et partant, elle n'existe pas, du moins elle n'existe pas comme science. Nous ne disons nullement que son objet ne peut alors donner lieu à aucune recherche, à aucune étude; l'esprit humain peut cultiver et cultive, en effet, l'objet d'une science, sans que pour cela celle-ci soit fondée; cela est tout naturel et cela est même inévitable : puisque la condition de l'existence d'une science, c'est qu'elle ait un objet particulier, il faut de toute nécessité que l'esprit humain se soit porté sur cet objet pour le déterminer; c'est donc l'étude seule qui, déterminant préalablement cet objet, peut nous faire aboutir à la science. Dès que l'esprit humain a le sentiment d'un ordre spécial de recherches, il dirige son activité de ce côté; on se trouve alors dans la période d'enfantement d'une science nouvelle; l'intelligence est encore à la recherche de l'idée de cette science et de la division des choses qui y sont comprises; toutes les branches des connaissances humaines ont un commencement semblable; à la suite, et comme résultat même de cette période d'enfantement, arrive la constitution de la science, laquelle ainsi est née, quand on reconnaît aux recherches dont elle se compose un caractère qui ne permet pas de les confondre avec toute autre recherche quelconque; on sait alors ce qui fait de ces recherches un ensemble systématique, une science, ce qui distingue celle-ci de toute autre, ce qu'elle renferme et ce qui lui est étranger; en un mot, on en connaît l'objet, le caractère propre, les limites, et ce sont là les éléments qui la constituent dans son unité et qui en font une science à part. Une conséquence à tirer des observations qui précèdent, c'est que la science n'est pas un amas de notions, de propositions et de raisonnements épars, détachés, ou juxtaposés, alors même que chacune de ces notions, chacune de ces propositions, chacun de ces raisonnements serait vrai en lui-

Digitized by Google

même; pour qu'une science existe véritablement, il faut que le contenu de cette science soit organisé et forme un tout régulier; sinon, on a une collection de fragments, on n'a pas d'ensemble.

Si l'on fait maintenant application de ces considérations au sujet indiqué pour ce travail, on devra reconnaître que les auteurs et les ouvrages que nous avons à étudier s'offrent tout naturellement, et, faut-il même dire, s'imposent à nous et à quiconque entreprendra les mêmes recherches : la science politique, en effet, est née avec Platon et Aristote(1); ce sont donc les œuvres et les doctrines politiques des deux grands philosophes de l'antiquité que nous devons analyser et apprécier, et qui doivent ainsi faire l'objet propre et essentiel de cette thèse.

Nous faisons remonter la fondation de la science politique à Platon et à Aristote; l'exposé de leurs théories montrera à l'évidence que leur œuvre mérite bien le nom de science; qu'il nous suffise de dire ici qu'ils se sont posé les questions fondamentales de la science politique, et notamment les suivantes : A qui revient de droit la souveraineté? — Quels sont les caractères qui font reconnaître le pouvoir légitime? — Quelles sont les diverses espèces de gouvernement? — Quel est le principe qui doit servir de base à la société politique? la justice ou la force, la morale ou l'utilité? — Quel est le but, quelle est la mission de l'État? — Comment doit être organisé l'État parfait? — Toutes ces questions, Platon et Aristote les ont clairement posées; ils les ont souvent discutées avec une grande hauteur de vues, et si leurs solutions ne sont pas toujours confirmées par la raison et par l'expérience, il faut reconnaître toutefois que la science et l'humanité leur doivent la découverte et la mise en lumière de maintes vérités, et que leurs erreurs ne proviennent le plus souvent que d'une application vicieuse de principes généraux et d'idées morales parfaitement justes, observation cependant qui s'applique surtout à Platon, les erreurs d'Aristote dérivant presque toujours de sa tendance à défendre la société et les institutions de son temps.

Nous ne devons pas remonter plus haut, ajoutons-nous mainte-

---

(1) von Mohl, *Die Geschichte u. Literatur des Staatswissenschaften*, 1855, I, pp. 10, 22, 41, 219 à 222; III, pp. 371 à 373. — Janet, *Histoire de la science politique*, 2e édit., 1872, I, passim., notamment, p. 135. — M. Block, *Dictionnaire général de la politique*. Paris, 1874. Vo *Politique*, P. Janet. Etc.

Digitized by Google

nant ; c'est ce que nous démontrerons en jetant un coup d'œil sur l'état des connaissances politiques avant Platon et Aristote ; qu'il nous suffise de dire ici que nous trouvons bien dans Hérodote la distinction des trois formes de gouvernement, monarchie, aristocratie, démocratie, et une appréciation fort juste des avantages et des inconvénients attachés à chacune d'elles ; que nous voyons aussi dans Hippodamus de Milet le gouvernement mixte, mélange des trois autres, présenté comme la forme par excellence ; enfin que Socrate, à ce qu'on rapporte, a recherché à quelles conditions le gouvernement était légitime ; mais, malgré cela, il est incontestable qu'aucune des grandes questions que nous avons indiquées comme traitées par Platon et par Aristote, n'avait été l'objet, avant eux, d'un examen réellement scientifique ; que certaines d'entre elles avaient bien donné lieu à des recherches, mais que ces recherches n'avaient abouti qu'à des résultats pleins d'incertitude et de confusion ; en un mot, qu'on ne saurait trouver avant Platon et Aristote une théorie véritablement rationnelle et complète sur aucune des grandes questions de la science politique.

Nous donnerons donc un aperçu des idées émises et des systèmes préconisés en matière politique par les prédécesseurs de Platon et d'Aristote, d'abord pour établir par là même que la science politique n'existait pas avant ces deux grands génies, et ensuite pour permettre de bien apprécier ceux-ci, ce qui ne se peut qu'à la condition de savoir à quelles recherches l'esprit grec s'était livré avant eux dans cet ordre d'idées, et quelles connaissances se trouvaient ainsi déjà acquises de leur temps.

Tout en ne contestant en rien l'intérêt et l'utilité que présente, sous bien des rapports, l'étude de l'Orient au point de vue politique (1), nous n'avons pas introduit et nous ne pouvions pas introduire ici cette étude, parce que, nous le répétons, cet essai a pour objet la science politique à ses débuts ; or, cette science, l'Orient ne la possédait pas ; en effet, l'Orient en général, et l'Inde en particulier, ne pouvaient guère concevoir ni développer les notions de l'État et du citoyen, vu cet idéalisme excessif qui leur faisait envisager la vie comme un mal et qui rendait étrangères en quelque sorte aux sages indiens les idées de la patrie, du

(1) Janet, *Histoire de la science politique*, 1872, I, pp. 1 à 68. — Franck, *Études orientales*, 1861, pp. 1 à 315. — Laurent, *L'Orient*, 1855. Etc.

Digitized by Google

bien public, de l'indépendance nationale, de la liberté; de plus, qui dit science dit avant tout discussion; or, l'Orient ne connaissait pas la discussion : le pouvoir absolu, en vertu de sa nature même, ne l'admettait pas et ne pouvait pas l'admettre; enfin, comment eût-on pu constituer une science, c'est-à-dire établir des règles générales, élever un système, là où la loi était une volonté particulière, le caprice, la fantaisie du maître? Par toutes ces raisons, c'est la Grèce qui seule devait faire l'objet de ce travail : l'Orient ne pouvait pas y trouver place (1).

---

## II. — Les connaissances politiques avant Platon et Aristote.

Homère. — Hésiode. — Les Sages. — Pythagore. — Hérodote. — Hippodamus. — Les Sophistes. — Socrate.

Il y a, en ce qui concerne la foi à ajouter aux poëmes légendaires de la Grèce, une distinction à faire (2) : en tant qu'ils mettent en mouvement des personnages déterminés ou qu'ils rapportent des événements donnés comme réellement accomplis, ils ne méritent aucune confiance, car pas un des faits qu'ils exposent ne présente un caractère suffisant d'authenticité; à tel point même que le fait capital et culminant de l'épopée grecque, le siége de Troie, a pu être considéré comme ne reposant sur aucune donnée réelle (3); mais il en est tout autrement, en tant que ces mêmes poëmes nous révèlent les pensées et les sentiments en conformité desquels ils font parler et agir les personnages qu'ils mettent en scène; à ce point de vue, ce qu'ils rapportent vaut, non pas comme récit de faits certains, de faits qui se sont réellement passés, mais comme tableau de la vie, des mœurs, des croyances de la société grecque aux époques antérieures à la

---

(1) Nous devons toutefois faire observer que les recherches et les découvertes faites de nos jours ont déjà singulièrement modifié les idées qui avaient anciennement cours sur l'Orient, et qu'il n'est nullement impossible que des investigations ultérieures leur fassent subir des transformations encore plus considérables.

(2) V. Grote, *Histoire de la Grèce*, trad. par de Sadous, t. II, pp. 291 à 294.

(3) Des recherches et des découvertes récentes semblent toutefois devoir en faire reconnaitre l'authenticité.

Digitized by Google

période historique; il est incontestable, en effet, que les auteurs de ces poëmes ont dû emprunter à la société au milieu de laquelle ils vivaient les idées d'après lesquelles ils faisaient agir leurs personnages; que les faits qu'ils imaginaient ou qu'ils racontaient eussent trait aux relations de famille, aux conditions sociales, à la religion, à l'administration de la justice, au régime politique ou à n'importe quel autre ordre d'idées, leur source principale de renseignements se trouvait toujours et nécessairement dans les réalités qu'ils avaient sous les yeux. Comme le dit Grote, les poëmes légendaires de la Grèce, bien que ne rapportant pas de faits historiques, sont de précieux tableaux des mœurs réelles, ils sont les monuments de l'état primitif de la société grecque. A ce titre donc, nous sommes en droit de rechercher dans Homère quelles étaient les idées qui avaient cours de son temps sur le gouvernement de la société.

L'œuvre d'Homère (1) ne nous fournit que peu de notions politiques; voici les principales idées que nous y trouvons, soit sur l'origine de la souveraineté, soit sur la nature et les attributions du pouvoir royal.

La société grecque primitive est essentiellement monarchique. « Le gouvernement de plusieurs n'est pas chose bonne; n'ayons qu'un seul maître, un seul roi, celui auquel le fils de Kronos a donné le sceptre et les lois tutélaires(2). » La monarchie a son fondement dans le droit divin : le pouvoir des rois vient de Zeus, ils sont fils de Zeus, ils sont nourris par Zeus. La monarchie est aussi héréditaire, car Zeus la confère comme privilége, non pas à un seul individu, mais à une famille.

Le roi remplit toutes les fonctions exécutives, telles du moins qu'elles sont déterminées par l'état de la société à cette époque; à la guerre, c'est lui qui commande l'armée; pendant la paix, c'est lui qui protége ceux qu'on lèse ou qu'on opprime; il est

---

(1) Aristote, *la Politique*, L. III, chap. IX, §§ 7 à 9. — Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponèse*, L. III, § 13, trad. de Didot, 1833, t. I, ou de Zevort, 1852, t. I. — Heeren, *Ideen über die Politik, den Verkehr u. den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*. Dritter Theil : *Griechen*. Göttingen, 1812, pp. 124 à 128. — Grote, II, pp. 294 à 316. — Janet, I, pp. 70 à 73. — Fustel de Coulanges, *La cité antique*, 3e édit. Paris, 1870, pp. 205 à 213. — Duruy, *Histoire de la Grèce ancienne*, 1862, t. I, pp. 76 à 81. — Sudre, *Histoire de la souveraineté*. Paris, 1854, pp. 78 à 90.

(2) Iliade, II, v. 204.

Digitized by Google

aussi chargé d'offrir aux dieux des prières et des sacrifices publics; toutes ces diverses attributions, nous les voyons dans Homère exercées par les rois, qui concentrent ainsi en leur personne le pouvoir militaire, le pouvoir judiciaire et le pouvoir sacerdotal.

La monarchie homérique est absolue, mais elle est aussi patriarcale : les rois sont les pasteurs des peuples; le bien du peuple, le salut du peuple, tel est le but qu'ils doivent toujours avoir en vue. La *Boulé* et l'*Agora*, qui dans la Grèce historique deviendront les dépositaires du pouvoir, ne peuvent pas être considérées comme ayant sérieusement limité le pouvoir royal pendant la période homérique; la Boulé, conseil des chefs, et l'Agora, assemblée générale des hommes libres, ne sont que des intermédiaires par le moyen desquels le roi des temps héroïques exerce ses pouvoirs, intermédiaires purement passifs, dont le premier est tout au plus admis à conseiller le roi, et dont le second n'est convoqué qu'exceptionnellement, ne discute pas, écoute les chefs qui délibèrent, et ne semble avoir d'autre mission que de donner son assentiment. Ces deux réunions, conseil et assemblée, ne doivent donc pas être regardées comme des entraves mises à l'autorité royale, mais bien plutôt comme de simples moyens pour le roi de faire connaître ses intentions à ses sujets. Tels sont les traits généraux de ce régime; mais il convient d'ajouter que, rien alors n'étant organisé d'une manière régulière, les pouvoirs des rois pouvaient varier considérablement d'étendue à raison de la force, du caractère et du mérite personnels de chacun d'eux.

Hésiode nous fournit encore moins de notions politiques; tout ce que nous avons à mentionner, ce sont les passages où, s'adressant aux rois, il les rappelle sévèrement à leur devoir, qui est de faire régner la justice.

« O rois, dit-il(1), que cette justice rigoureuse qu'exerce le maître des dieux demeure gravée dans votre esprit; car les dieux inspectent les mortels; il sont près d'eux; ceux qui accablent les autres par d'injustes jugements n'échappent point à leur œil perçant... O rois, qui vous rassasiez de présents, que la crainte des dieux vous engage à redresser vos jugements; oubliez la voie

(1) Hésiode, *les Travaux et les Jours*, v. 37, 39, 250-263.

Digitized by Google

dangereuse de l'iniquité; celui qui fait du mal à autrui s'en attire à lui-même; le conseil perfide retombe avec un poids énorme sur celui qui l'a donné. L'œil de Jupiter voit tout; son oreille entend tout; rien n'échappe à sa vue perçante. En vain vous espérez renfermer votre injustice dans les murs de vos cités; elle ne sera point ignorée du père des dieux et des hommes. Il vaut mieux être méchant que juste, disent-ils, puisque l'homme injuste a un sort plus heureux. Non, je ne croirai jamais que le dieu qui se plaît à lancer la foudre souffre que l'injustice obtienne de tels succès. »

Ces conseils et ces menaces semblent indiquer que l'autorité royale, à l'époque où écrivait Hésiode, commençait à être ébranlée dans ses fondements.

Nous ne nous arrêterons pas longuement aux Sept Sages de la Grèce(1); on fait remonter à eux, c'est-à-dire à la première moitié du VI^me^ siècle avant Jésus-Christ, la plus ancienne manifestation de la philosophie; mais d'abord, nous n'avons sur eux que des renseignements confus; ensuite, leur système philosophique, si l'on peut lui donner ce nom, se bornait à des maximes, énoncées d'une manière dogmatique, produites sans aucun raisonnement à l'appui, et n'appelant aucun examen critique, aucune discussion, partant, dénuées d'une véritable valeur scientifique, quelle que puisse être leur valeur morale ou pratique, et quelles que soient la considération et la célébrité dont leurs auteurs aient joui parmi les Grecs d'une certaine époque. Nous croyons néanmoins devoir insérer ici un extrait du Banquet des Sept Sages de Plutarque(2), extrait intéressant en ce qu'il nous montre les premiers essais de l'esprit grec dans l'étude des problèmes politiques; l'entretien entre les Sept Sages roule sur le point de savoir quelles sont les conditions nécessaires au plus grand bonheur d'une cité; d'après *Solon*, la ville la plus heureuse est celle où tous les citoyens en général n'éprouvent pas moins d'indignation contre l'injustice et ne s'y opposent pas avec moins d'ardeur que ceux qui en sont les victimes immédiates; suivant *Bias*, le meilleur État est celui où la loi est aussi redoutée que pourrait l'être un tyran; *Thalès* est d'avis que la cité la mieux affermie est celle où l'on ne voit ni citoyens excessivement riches,

(1) Grote, V, pp. 261 à 264.
(2) *Conviv. septem Sapient.*, t. 6, p. 586, édit. Reiske.

Digitized by Google

ni citoyens excessivement pauvres ; *Anacharsis* considère comme la situation la plus avantageuse celle d'un État dans lequel, l'égalité étant établie dans tout le reste, la vertu et le vice décident seuls du rang, supérieur ou inférieur, que chacun occupera; aux yeux de *Cléobule,* la cité la plus heureuse se distingue par ce trait que les citoyens y craignent le blâme plus encore que les lois; *Pittacus* trouve la plus grande félicité dans l'État qui permet aux bons seuls, à l'exclusion des méchants, de parvenir aux magistratures; enfin *Chilon* donne comme l'asile du parfait bonheur la cité où l'on écoute beaucoup les lois et fort peu les orateurs.

Il n'est pas à méconnaître que la philosophie grecque, qui n'avait d'abord été que la science de la nature, fut redevable à Pythagore (1) d'un grand changement : à partir de lui, elle s'occupa de l'homme et de la société. Toutefois l'absence d'écrits originaux, la multitude de renseignements apocryphes ramassés, sans examen, dans les ouvrages postérieurs, le mystère qui plane sur la personne et le caractère de Pythagore comme sur ses plans et ceux de son association, la confusion entre ce qui est de lui et ce qui appartient à ses successeurs, enfin, le rétablissement de son école, quelques siècles plus tard, avec des caractères nouveaux, ne permettent pas de se prononcer avec assurance sur ses idées philosophiques, et encore moins sur son système politique ; il est impossible d'établir clairement l'existence et de déterminer ne fût-ce que les traits généraux du plan de réforme sociale qui aurait été, à ce que l'on prétend, conçu par lui ; ses adversaires le représentaient comme visant à concentrer le gouvernement entre les mains de quelques oligarques, et comme ne professant que du mépris pour le reste des hommes. Il est certain qu'il appartenait au parti aristocratique; il est certain aussi que l'ascendant politique des Pythagoriciens a été l'un des traits marquants de leur première histoire ; mais de là à considérer cet ascendant comme l'effet de la réalisation de vues politiques parti-

---

(1) Grote, VI, pp. 245 à 268. — Laurent, *la Grèce,* 2e édit., 1862, pp. 377 à 384. — *Manuel de l'histoire de la philosophie,* trad. de l'allemand de Tennemann, p. V. Cousin, I, p. 92 et suiv. Louvain, 1830. — Janet, I, pp. 76 à 78. — Tiberghien, *Essai sur la génération des connaissances humaines,* 1844, pp. 169 à 172. — Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité.* Paris, 1856, t. I, pp. 11 à 22. — Heeren, *Op. cit.,* t. 4, pp. 427 à 455.

Digitized by Google

culières, il y a loin; nous croyons qu'il peut parfaitement s'expliquer par la force que devaient nécessairement leur donner le fait même de leur association et leur esprit de corps, et que ce n'est pas réellement comme un politique, mais plutôt comme un maître d'école, comme un missionnaire, qu'il faut regarder Pythagore.

Nous nous bornerons donc ici à signaler quelques-unes des appréciations dont l'Institut pythagorique a été l'objet : P. Janet (1) l'assimile au régime sacerdotal de l'Orient; V. Cousin lui reproche de transformer la cité en une espèce de couvent (2) ; l'historien allemand Raumer (3), et Grote avec lui, le comparent à l'ordre des Jésuites.

En admettant comme réelles les analogies indiquées, on ne peut qu'applaudir à son insuccès et à sa chute ; quant à nous, nous n'avons pas à nous y arrêter davantage.

Nous devons signaler dans Hérodote une discussion des plus intéressantes, car on peut jusqu'à un certain point la considérer comme le commencement de la science politique ; on y trouve, en effet, pour la première fois, la division et la comparaison des diverses espèces de gouvernement. La circonstance qui donne lieu à cette discussion, c'est la mort du faux Smerdis, à la suite de laquelle les sept conjurés, auteurs de la révolution, délibèrent entre eux sur le gouvernement à donner à la Perse. Otanès propose le gouvernement populaire; Mégabyse, l'oligarchie; Darius, la monarchie. Nous reproduisons en entier cette discussion, parce qu'elle renferme presque toutes les différentes raisons que l'on peut invoquer ou que l'on invoque encore en faveur de chacune de ces trois formes de gouvernement. Il n'est pas douteux à nos yeux que toute cette discussion a été imaginée par Hérodote et qu'elle n'a aucune réalité historique, vu qu'elle ne répond en rien aux idées de l'Orient; elle a néanmoins pour nous la plus grande valeur, car elle nous fait connaître les idées politiques qui avaient cours en Grèce dans le siècle antérieur à celui de Platon et d'Aristote, et elle forme ainsi le plus ancien monument authentique de la science politique grecque.

---

(1) Janet, *Op. cit.*, p. 77.
(2) V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, 7me leçon.
(3) Raumer, *Vorlesungen*, XXVI (t. II, p. 189).

Digitized by Google

Voici cette discussion (1) :

« Otanès proposa de remettre le gouvernement à la communauté des Perses. « Mon avis, dit-il, est que nul de nous ne doit plus seul être roi ; cela n'est ni agréable, ni bon ; en effet, vous savez jusqu'où Cambyse a poussé l'arrogance, et vous avez souffert, chacun pour votre part, de celle des mages. Comment la monarchie pourrait-elle être un État bien organisé, puisqu'elle permet à un homme, qui n'a pas de contradicteur, de faire ce qu'il veut? Le meilleur des mortels, investi d'une telle autorité, s'écarterait de son bon sens habituel. Chez l'homme, l'orgueil provient des biens qui l'entourent, et, dès sa naissance, l'envie le tourmente naturellement. Atteint de ces deux misères, toutes les autres lui arrivent. Il ne tarde pas à commettre une multitude d'actions coupables, les unes dans l'excès de son orgueil, les autres par envie. Un tyran toutefois devrait être sans envie, puisqu'il possède tout ce qui a du charme ; mais, par sa nature, il est disposé d'une manière toute contraire à l'égard des citoyens. Il porte envie aux meilleurs tant qu'ils existent ; il se plaît avec les méchants ; il est le plus prompt à accueillir la calomnie ; il est le plus déréglé de tous. Si on l'admire avec mesure, il s'en afflige, parce que, dit-il, il n'est pas suffisamment honoré ; s'il est assez honoré, il s'en afflige, parce qu'à son gré, c'est de la flatterie. Mais le pire, je vais vous le faire entendre : il change les coutumes des ancêtres ; il fait violence aux femmes ; il met les hommes à mort sans jugement. La multitude souveraine porte le plus beau de tous les noms : on l'appelle isonomie (égalité des droits). De plus, elle ne commet aucun des excès que je viens d'énumérer comme propres au monarque ; elle donne, par la voie du sort, les offices publics à des magistrats responsables ; elle rapporte à la communauté toutes les résolutions. Je vote pour que nous abolissions la monarchie et que nous élevions la multitude au pouvoir ; car tout réside dans le grand nombre. » — Telle fut l'opinion d'Otanès. »

« Après lui, Mégabyse proposa, en ces termes, de confier le gouvernement à l'oligarchie : « Ce que vient de dire Otanès pour abolir la royauté, tenez-le dit par moi. Mais, quand il a conseillé de faire passer le pouvoir à la multitude, il s'est éloigné de la

---

(1) *Histoires d'Hérodote*, trad. par Giguet, Paris, 1860, III, §§ 80 et suiv.

Digitized by Google

saine opinion. En effet, rien plus qu'une vaine foule n'est irréfléchi et insolent, et il n'est vraiment pas tolérable que des hommes qui veulent se soustraire à l'arrogance d'un monarque, retombent sous l'insolence d'un peuple désordonné. Le tyran, s'il fait quelque chose, sait ce qu'il fait; le peuple ne peut le savoir : comment se serait-il instruit, lui à qui on n'a rien enseigné et qui n'a jamais rien appris de bon ni de convenable? Il se précipite inconsidérément sur les affaires publiques et les pousse, semblable à un torrent d'hiver. Que ceux qui veulent du mal aux Perses se servent du peuple; mais nous, élisons une assemblée d'hommes les meilleurs, et donnons-lui la souveraineté. Nous en serons nous-mêmes, et il est vraisemblable que les résolutions les plus salutaires naîtront de la réunion des hommes les plus sages. » Telle fut l'opinion de Mégabyse. »

« Darius, le troisième, donna son avis en ces termes. « Mégabyse a, selon moi, parlé juste sur la multitude, mais sur l'oligarchie, non. De ces trois formes, toutes excellentes, d'un peuple excellent, d'une oligarchie, d'une monarchie, je soutiens que la dernière est de beaucoup la meilleure. Car rien n'est préférable à un seul homme excellent : en effet, il se conduit avec assez de prudence pour administrer d'une manière irréprochable; surtout, il sait garder le secret sur ses résolutions contre les ennemis extérieurs; tandis que, dans une oligarchie, si plusieurs s'exercent à la vertu dans l'intérêt commun, des haines particulières, habituellement violentes, éclatent; chacun veut être le maître et faire triompher son avis; tous finissent par se détester : de là naissent des discordes publiques, et les discordes engendrent des massacres. Des meurtres, on passe à la monarchie, ce qui démontre qu'elle est le meilleur gouvernement. Si maintenant le peuple est le maître, il est impossible d'empêcher la méchanceté de se faire jour; dès qu'elle s'est montrée, ce ne sont point des haines qui naissent entre les méchants, mais des amitiés solides. Ceux qui oppriment la communauté, le font avec concert. Cette situation se prolonge jusqu'à ce qu'un homme, prenant en main l'intérêt du peuple, vienne leur mettre un frein; le peuple alors admire cet homme, et, quand il est admiré, il ne tarde pas à devenir roi. De cette manière donc, il est encore prouvé que la monarchie est le gouvernement le meilleur. Mais, pour me résumer en un mot, d'où vient notre liberté? Qui nous l'a donnée? Vient-elle du peuple, d'une oligarchie ou d'un monarque? Mon opinion est donc que, puisqu'un seul homme nous a rendus libres, notre

Digitized by Google

devoir est de nous en tenir là. Ne détruisons pas les coutumes de nos ancêtres auxquelles nous devons notre prospérité, car nous ne nous en trouverions pas mieux. »

« Tels furent les trois avis. »

A l'époque de la guerre du Péloponèse, c'est-à-dire vers le même temps qu'Hérodote, écrivait aussi Hippodamus de Milet, le premier, au dire d'Aristote, qui, sans jamais avoir manié les affaires publiques, s'aventura à publier quelque chose sur la meilleure forme de gouvernement. Malheureusement, nous ne connaissons l'ouvrage « de la République, » qui lui est attribué, que par un fragment conservé par Stobée(1) et par une analyse d'Aristote(2), analyse entachée, semble-t-il, d'inexactitude, et accompagnée d'une critique peu bienveillante et parfois contradictoire; malgré les doutes qui ont été élevés à cet égard, le fragment conservé par Stobée semble bien authentique, et l'auteur auquel il l'attribue est, selon toute probabilité, le même que celui dont parle Aristote(3).

Ajoutons que ces restes, quoique mutilés, sont encore suffisants pour nous révéler quelques-uns des traits essentiels de la politique d'Hippodamus et pour nous faire regretter la perte de son ouvrage.

Hippodamus partage la cité entière en trois classes : la première, la plus élevée en dignité, comprend les sénateurs, c'est-à-dire les citoyens vertueux qui administrent l'État; la seconde se compose des guerriers dont la force le défend; et la troisième, celle qui occupe le dernier rang, comprend les artisans qui produisent les choses nécessaires au bien-être de la vie. Telle est la classification donnée dans le fragment de Stobée; elle diffère de celle d'Aristote; nous l'adoptons de préférence à cette dernière, pensant avec M. Barthélemy-Saint-Hilaire(4) qu'il est à supposer que c'est ici Aristote qui a commis une inexactitude, comme il en commet une en citant Platon.

---

(1) *Joannis Stobœi Florilegium*, édit. Teubner (Meineke), 4 vol., 1855-1857; II, pp. 98 à 105; III. pp. 233 et 234.

(2) *La Politique*, liv. II, chap. 5.

(3) Voir Barthélemy-Saint-Hilaire, traduction de la *Politique d'Aristote*, L. 2, ch. 5, notes des §§ 1 et 2, et Sudre, pp. 226 et 227 et la note de la page 227.

(4) Trad. de la *Politique d'Aristote*, p. 85, n° 2.

Digitized by Google

Chacune de ces trois classes se subdivise en trois parties : la première, ou classe délibérante, renferme un comité préparatoire, un sénat et une autorité exécutive; la seconde, ou classe militaire, comprend un corps d'officiers, une armée choisie combattant au loin, et enfin la masse des hommes valides; la troisième classe, ou classe laborieuse, se partage en agriculteurs, artisans et commerçants, ces derniers exportant à l'étranger les denrées qui abondent dans la cité, et important dans le pays celles de l'étranger.

Tels sont, dit Hippodamus, les éléments essentiels de toute société civile.

Tout en distinguant ainsi trois classes, Hippodamus n'entend nullement n'accorder qu'à une seule la jouissance et l'exercice du pouvoir et des droits de citoyen ; il veut que les agriculteurs, les industriels et les commerçants soient membres de la cité, aussi bien que les guerriers et les gouvernants. D'après Hippodamus, dit Aristote (1), tous les magistrats devaient être élus par le peuple, et le peuple, pour lui, se compose des trois classes de l'État.

Il s'agit maintenant d'établir et de maintenir la concorde et l'union entre ces éléments divers; ce résultat ne peut être obtenu que comme un effet des doctrines et des croyances, des goûts et des mœurs, enfin, des lois. Les doctrines et les croyances améliorent l'homme, corrigent ses passions et le poussent vers la vertu ; les goûts et les mœurs forment et transforment le caractère et, par leur action constante, constituent une seconde nature; les lois détournent du mal par la crainte et poussent au bien par les récompenses et les honneurs. Ces trois grandes forces sociales doivent viser à un triple but : la réalisation de l'honnête, du juste et de l'utile; si ce triple but ne peut être atteint à la fois, il faut préférer l'honnête à ce qui n'est que juste, et le juste à ce qui n'est qu'utile. Tous les efforts de la politique doivent donc tendre, en s'aidant de ces moyens, à assurer la concorde et l'harmonie entre les divers éléments de l'État, et à empêcher la formation des partis et les dissensions. Dans cette vue, il faut que l'éducation, formant l'âme des jeunes gens, leur fasse prendre l'habitude de la modération dans les plaisirs et les peines.

---

(1) *Politiq.*, liv. II, chap. 5, § 4.

Digitized by Google

Les fortunes doivent être restreintes et basées sur l'agriculture; les charges qui demandent de la probité doivent être confiées aux hommes vertueux; celles qui exigent de l'habileté, aux hommes expérimentés; celles qui entraînent de grandes dépenses, aux riches. Des honneurs doivent être rendus à tous les magistrats qui remplissent convenablement leurs devoirs. Enfin, il faut développer les sentiments de bienveillance réciproque entre les citoyens, et pour cela encourager les associations telles que les repas en commun, les confréries civiles et militaires, dans lesquelles se réunissent les jeunes gens et les vieillards.

Hippodamus examine ensuite quelles causes amènent la corruption des mœurs et par quels moyens on pourrait la prévenir. Les mœurs se corrompent ou par le contact des nations déjà corrompues, ou par la formation et le développement de vices intérieurs, tels que l'aversion pour le travail et l'amour de la volupté. Les chefs de l'État doivent donc soigneusement veiller au maintien de la pureté des mœurs, empêcher le mélange du peuple avec des races étrangères, assurer l'égalité des fortunes, ou du moins prévenir une inégalité extrême; ils doivent surtout attentivement surveiller les sophistes et empêcher qu'ils n'enseignent et ne répandent aucune doctrine contraire aux lois, aux institutions, aux mœurs et à la religion.

Cette grande idée, cette grande vérité, à savoir qu'aucun État ne peut être ni stable, ni prospère, s'il ne s'appuie avant tout sur l'esprit religieux, les mœurs et les qualités de ses citoyens, Hippodamus la trouvait sinon appliquée, du moins unanimement reconnue en théorie par toute l'antiquité; c'est aussi l'influence de son temps qu'il subissait, quand il semblait admettre le droit absolu de la société vis-à-vis de l'individu, et qu'il recommandait la censure des mœurs et la compression de la pensée humaine.

Hippodamus recherche ensuite la meilleure forme de gouvernement. « La constitution de l'État, dit-il, sera vraiment solide, si elle est mixte, c'est-à-dire composée par le mélange des diverses formes de gouvernement. Je ne veux parler ici que des formes naturelles et non de celles qui sont contraires à la nature. Par exemple, la tyrannie ne peut convenir à une cité libre; il en est de même de l'oligarchie. Il faut donc introduire d'abord dans la constitution la royauté, en second lieu l'aristocratie. La royauté est une sorte d'imitation de l'ordre divin et ne peut que difficilement se conserver pure entre les mains des hommes, sans dégé-

Digitized by Google

nérer par le luxe et l'insolence; aussi ne faut-il pas l'admettre sans réserve, mais seulement dans les limites où elle peut être utile à la chose publique. A plus forte raison, faut-il introduire dans l'État le principe aristocratique, parce qu'il fait naître plusieurs chefs qui sont animés d'une émulation mutuelle, et que l'on peut souvent faire passer le pouvoir des mains de l'un dans celles de l'autre. La démocratie est aussi d'une absolue nécessité. En effet, le citoyen, qui est un membre de l'État, doit recevoir une part d'honneurs et d'avantages. Mais il ne faut pas accorder trop d'influence au vulgaire, parce qu'il est audacieux et précipité dans ses actes. »

Ce passage est remarquable comme le plus précis peut-être que l'antiquité nous ait transmis sur les avantages du gouvernement mixte.

Hippodamus émit encore un certain nombre d'idées neuves et ingénieuses, que nous connaissons par une analyse sommaire d'Aristote. Ainsi, le premier, il proposa d'assurer l'éducation des enfants laissés par les guerriers morts dans les combats, en les mettant à la charge de l'État, institution qui fut depuis adoptée par Athènes et par plusieurs autres cités. Il préconisait aussi l'établissement d'un tribunal suprême et unique, où devaient être portées en appel toutes les causes qui sembleraient mal jugées; ce tribunal devait se composer de vieillards qu'y faisait monter l'élection; quant à la forme des jugements, Hippodamus repoussait le vote par boules; chaque juge devait porter une tablette où il écrirait, s'il condamnait purement et simplement; qu'il laisserait vide, s'il absolvait au même titre; et où il déterminerait ses motifs, s'il absolvait ou condamnait seulement en partie; le système en vigueur paraissait vicieux à Hippodamus, en ce qu'il forçait souvent les juges à se parjurer, s'ils votaient d'une manière absolue dans l'un ou l'autre sens. Aristote fait à ces propositions d'Hippodamus des objections qu'on ne peut véritablement pas considérer comme sérieuses, et dans lesquelles sa tendance à défendre les usages et les institutions de son temps fait de lui le soutien de l'erreur et du préjugé contre la vérité et la raison. Enfin, Hippodamus proposait encore de garantir législativement les récompenses dues aux découvertes politiques d'utilité générale. Les objections que présente ici Aristote sont des plus judicieuses; nous aurons l'occasion plus loin d'exposer et d'apprécier les idées qu'il émet à ce propos sur les avantages et les inconvénients de l'innovation en politique.



Digitized by Google

Les quelques fragments qui nous restent de l'œuvre d'Hippodamus, malgré certaines idées des plus belles et des plus justes qui y sont émises, ne peuvent évidemment pas faire considérer leur auteur comme le fondateur de la science politique; comme nous l'avons dit plus haut, en effet, la science n'est pas un simple amas de notions, de propositions et de raisonnements, ces notions, propositions et raisonnements fussent-ils rigoureusement exacts; or, tel qu'il nous est parvenu, l'œuvre d'Hippodamus se réduit à quelques notions des plus restreintes; dans ces conditions, nous ne pouvons lui attribuer la fondation de la science politique, sauf à exprimer le regret que la disparition de son ouvrage empêche de l'élever au rang qui lui revient peut-être à côté des grands publicistes de la Grèce.

Nous n'avons pas à nous étendre longuement sur la place qui appartient aux sophistes dans l'histoire générale de la philosophie, et sur la question de savoir s'ils méritent, sans réserve aucune, la défaveur qu'exprime le sens attaché au mot qui les désigne; les opinions sont bien partagées à cet égard, et cependant nous pensons qu'au fond elles sont moins opposées qu'elles ne le paraissent; la contradiction entre les diverses manières de voir provient de ce que les uns croient pouvoir réunir les sophistes comme formant une secte, et leurs idées comme constituant un système, tandis que les autres admettent bien certains points comme étant communs à la plupart des sophistes, mais reconnaissent qu'il en est parmi eux qui professaient les idées les plus morales; de là, la condamnation absolue prononcée par les uns contre les sophistes, et le jugement mélangé d'éloge et de blâme rendu à leur égard par les autres; de là, d'un côté, l'opposition absolue établie entre les sophistes et Socrate, et, d'un autre côté, l'opinion, contraire en apparence, de ceux qui ne voient dans Socrate qu'un sophiste, mais un sophiste distingué de tous les autres par la supériorité de sa méthode, de son enseignement et de ses idées. Pour notre part, nous ne croyons pas pouvoir donner une adhésion sans réserve aux efforts tentés par certains philosophes et historiens modernes (1) pour réhabiliter les sophistes; mais, d'autre part, nous ne croyons pas non plus pouvoir les condamner

(1) Hegel, *Geschichte der Philosophie*, II, p. 3. — Grote, t. VIII, pp. 391 à 395; t. IX, pp. 296 et s., note 2; t. XII, pp. 167 à 230, notes : 2 de la p. 178, 1 de la p. 213, et 1 de la p. 230. — Fustel de Coulanges, pp. 430 et 431.

Digitized by Google

d'une manière aussi rigoureuse et aussi absolue que le font certains autres écrivains (1). Nous nous rallions plutôt à l'opinion intermédiaire, qui compte également plus d'un partisan (2). Les auteurs dont nous partageons la manière de voir, ne méconnaissent pas ce qu'il peut y avoir d'immoral dans les idées communes à la plupart des sophistes; mais, d'un autre côté, ils font ressortir les services rendus par eux à la Grèce, à la philosophie et à la civilisation en général. En conséquence donc, sans perdre de vue que les sophistes n'ont pas formé une secte et qu'il n'y a pas eu de corps de doctrines réunies sous le nom de sophistique, voici comment nous croyons pouvoir apprécier l'influence exercée par ceux des philosophes grecs de cette époque auxquels convient le mieux le nom de sophistes : ils ont fondé en Grèce l'art oratoire; ils ont appliqué la libre discussion à toutes les questions, enseignant et pratiquant le libre examen le plus absolu; ils ont poussé leurs concitoyens à la réflexion, mis en lumière l'injustice réelle souvent cachée sous la justice apparente des lois positives, et opposé la conscience humaine à la tradition, l'art de raisonner et de parler, la dialectique et la rhétorique, à la coutume, la nature à la loi; tels sont les services qu'ils ont rendus à la philosophie et à la civilisation; mais, d'autre part, leur morale finit par n'être plus que l'apologie du plaisir et de la passion; ils abusèrent de leur principe de libre discussion et de libre examen pour contester les règles les plus sûres, mettre en doute les principes les plus certains, et obscurcir l'évidence, trouvant à cela plus de difficulté et, partant, plus de mérite qu'à défendre le vrai et le bien; ils confondirent le droit avec l'utile, la justice avec l'intérêt, et professèrent ouvertement le droit du plus fort, l'estimant conforme à la loi naturelle en

---

(1) Brandis, *Geschichte der Gr. Röm. Philosophie*, I, pp. 516 et s. — Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, trad. par V. Cousin, § 109. — Ritter, *Histoire de la philosophie*, traduit par Tissot, t. I, pp. 459 et 520.— Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Ier Theil, 1844, pp. 244 à 272.

(2) Heeren, *Ideen über die Politik, den Verkehr u. den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*. Göttingen, 1812, IV, pp. 438 à 444. — Tiberghien, *Essai sur la génération des connaissances humaines*. Bruxelles, 1844, pp. 187 à 190. — Laurent, *La Grèce*, pp. 386 à 390. — Janet, *Op. cit.*, t. I, pp. 78 à 81. — Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*. Paris, 1856, t. I, pp. 29 à 54. — Fouillée, *La philosophie de Socrate*. Paris, 1874, t. II, pp. 319 à 351.

Digitized by Google

même temps qu'à la volonté et à la manière d'agir des dieux.

Laissant à l'histoire générale de la philosophie (1) le soin de retracer l'admirable vie de Socrate, cet enseignement si original et si fécond qui en a occupé et rempli tous les moments, cette mort héroïque qui l'a si dignement couronnée, nous ne dirons ici que quelques mots au sujet des idées politiques de celui dont l'âme était reconnue par Montaigne pour la plus parfaite qui fût venue à sa connaissance, et que Neander (2) appelait un prophète avant-coureur de Jésus-Christ.

La politique de Socrate ne se présente pas à nous avec les traits constitutifs d'une véritable science ; il fut l'inventeur d'une méthode et le promoteur de certaines tendances philosophiques, bien plus que le créateur d'un système arrêté et nettement formulé ; ce qui forme l'attribut distinctif de sa politique, c'est son caractère moral ; Socrate trace les devoirs de la vie publique, sans formuler aucune théorie sur l'État, et sans faire des recherches étendues, soit sur le principe de la souveraineté, soit sur les diverses formes de gouvernement ; pour lui, la politique doit s'appuyer sur la justice, comme loi commune et supérieure des citoyens et des États, et ce principe, il cherche à en obtenir la réalisation en réformant les mœurs de ses concitoyens ; car Socrate fut surtout un réformateur des mœurs ; il visait à former de bons citoyens et, pour cela, à rendre les hommes tempérants, modestes, justes et sages ; on était un vrai politique, à ses yeux, non quand on tenait le sceptre ou qu'on s'en emparait, non quand on remplissait des fonctions publiques, sur la désignation du sort ou des premiers venus, mais quand on savait commander, c'est-à-dire quand on savait reconnaître et choisir les hommes et s'en faire obéir et respecter. Il

---

(1) Heeren, *Op. cit.*, t. IV, pp. 444 à 450. — Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1846, pp. 12 à 104. — Ritter, *Op. cit.*, II, pp. 14 à 72. — Grote, *Op. cit.*, XII, pp. 231 à 347. — Fouillée, *La philosophie de Socrate*, *Op. cit.* — Fustel de Coulanges, *Op. cit.*, pp. 431 et 432. — Denis, *Op. cit.*, I, pp. 54 à 95. — Laurent, *La Grèce*, pp. 391 à 395. — Garnier, *Mémoires sur les Sages de la Grèce et sur Socrate* (Comptes rendus de l'Académie des Sciences morales et politiques, 1855). — Janet, *Op. cit.*, t. I, pp. 81 à 103. — Tennemann, *Op. cit.*, §§ 113 à 118. — Tiberghien, *Essai sur la génération des connaissances humaines*, 1844, pp. 191 à 195. — Sudre, *Histoire de la souveraineté*. Paris, 1854, pp. 237 à 251.

(2) *Geschichte der christlichen Religion*, t. I, p. 30.

Digitized by Google

ne se bornait pas, toutefois, à recommander la vertu à ceux qui se destinaient à la vie publique ; presque tous ses entretiens politiques proprement dits roulaient sur l'importance des intérêts positifs des États et sur la nécessité, pour les hommes d'État, de faire une étude approfondie et d'avoir une connaissance complète de ces intérêts. « Je vais raconter, dit Xénophon(1), comment Socrate se rendait utile à ceux qui ambitionnaient les emplois publics, en leur apprenant à ne pas se borner à des connaissances superficielles. » Les jeunes politiques de tous les temps trouveront toujours intérêt et profit à lire et à relire l'entretien de Socrate avec Glaucon(2), jeune homme de vingt ans qui se sentait le désir et, partant, la capacité naturelle de gouverner la république. Socrate nommait insigne imposteur, non le fripon qui fait des dupes, en tire de l'argent ou quelques effets, mais l'important qui trompe ses concitoyens en se donnant pour un habile politique(3).

M. Denis(4) s'efforce de ranger Socrate dans le parti aristocratique ; nous croyons avec M. Janet(5) que c'est là une erreur. Socrate n'appartenait à aucun parti ; c'était avant tout un homme juste, un citoyen obéissant aux lois, mais en même temps reconnaissant une justice supérieure ; nous le voyons, en effet, montrer le même héroïsme à résister, dans une circonstance, aux Trente Tyrans et, dans une autre, au peuple tout entier. Pour prouver ses tendances aristocratiques, on rappelle qu'il a critiqué les institutions démocratiques ; il est vrai qu'il déclarait une folie qu'une fève décidât du choix des chefs de la république, alors qu'on ne tirerait au sort ni un architecte, ni un joueur de flûte ; mais on conviendra que ce trait de la démocratie athénienne n'est pas à l'abri de toute critique, et qu'on peut parfaitement le blâmer sans être pour cela entaché d'idées aristocratiques ; de plus, Socrate n'a pas non plus ménagé ses critiques à l'égard de la tyrannie, et les menaces mêmes des Trente Tyrans furent impuissantes à le réduire au silence ; enfin, il est possible que, comparant la situation d'Athènes, lors des guerres médiques, avec sa

(1) *Memorab.*, liv. III, ch. 1.
(2) Xénophon, *Memorab.*, liv. III, chap. 6.
(3) Xénophon, *Memorab.*, liv. I, chap. 7.
(4) Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, I, pp. 86 à 93.
(5) Janet, *Op. cit.*, p. 99.

Digitized by Google

situation si troublée depuis la guerre du Péloponèse, il ait ainsi été amené à regretter la constitution de Solon; mais cela ne suffit pas non plus pour classer Socrate parmi les adversaires de la démocratie, surtout quand on se rappelle que ce sont précisément les adversaires de la démocratie qui ont dirigé les premiers coups contre lui. Une dernière considération que nous ferons valoir dans le même sens, c'est que Socrate, qui n'était lui-même ni noble ni riche, fréquentait des hommes pauvres et obscurs, qu'il discutait sur les places publiques avec les gens de bas étage, et que, dans sa conversation, il tirait souvent ses comparaisons des plus humbles métiers.

Nous devons signaler, dans les doctrines politiques et morales de Socrate, trois points qui figureront toujours parmi ses plus beaux titres de gloire.

D'abord, c'est à Socrate que l'on doit la reconnaissance du principe des lois non écrites (1); il définit la justice la connaissance de ce qui est prescrit par les lois; mais il reconnaît deux espèces de lois : les lois positives, celles que les citoyens établissent dans chaque pays, et les lois supérieures, non écrites, émanant, non de la volonté capricieuse et variable des hommes, mais de la volonté immuable des dieux. Les premières varient suivant les États et changent dans le même État suivant les temps; les prescriptions des secondes sont et restent les mêmes pour tous les hommes et pour toutes les époques; dans ces dernières rentrent celles qui font aux hommes un devoir d'honorer les dieux, de respecter les parents, de reconnaître les bienfaits, et d'obéir aux lois de la patrie, aux lois écrites. Injustement condamné, mais condamné en vertu de la loi, Socrate joignit l'exemple au précepte : il aima mieux subir un supplice immérité que de faillir au devoir et à son propre enseignement, en cherchant à se soustraire à l'empire des lois de son pays.

Ensuite (2), Socrate, supérieur ici à toute l'antiquité, supérieur surtout à son disciple Platon, proclame en principe l'égalité morale de l'homme et de la femme, mais, tout en reconnaissant cette égalité, maintient la différence que la nature a mise entre eux; il n'appelle pas la femme à côté de l'homme sur la place publique et sur les champs de bataille; la femme, pour lui, c'est

---

(1) *Memorab.*, IV, 3, 6.
(2) Xénophon, *Memorab.*, II, 2. *Econom.*, c. 7 à 10.

Digitized by Google

la mère et la ménagère, dont la mission est de gouverner la maison, de veiller aux intérêts du mari, d'élever et de nourrir les enfants, de soigner les serviteurs. Socrate a donc trouvé la vraie solution de la question de la place des femmes dans la société, et cette solution se résume en deux mots : égalité morale des deux sexes, diversité des fonctions dévolues à chacun d'eux.

Enfin (1), Socrate rend au travail la dignité que lui déniaient d'une manière si outrageante l'antiquité et particulièrement Aristote. « Qui appellerons-nous sages, disait-il? Sont-ce les paresseux, ou les hommes occupés d'objets utiles? Quels sont les plus justes, de ceux qui travaillent, ou de ceux qui rêvent, les bras croisés, aux moyens de subsister? » A ceux qui lui objectaient que des hommes libres ne pouvaient pas travailler, le travail étant le fait des esclaves : « Eh quoi! répondait-il, parce que des hommes sont libres, pensez-vous qu'ils ne doivent faire autre chose que manger et dormir? » C'était là réhabiliter le travail et, en même temps, condamner l'esclavage; mais Socrate n'apercevait pas cette conséquence de ses idées, pas plus qu'il ne l'apercevait, quand il déclarait l'esclave capable de vertu et d'honneur tout comme l'homme libre. Mais si Socrate n'a pas explicitement flétri l'esclavage, soyons-lui reconnaissants toutefois de ce que, s'élevant au-dessus des préjugés de son temps, il a su restituer au travail sa dignité, que l'antiquité avait si odieusement méconnue. Il ne ressent pas, lui, ce sentiment de mépris pour l'industrie et le commerce, qui fut si commun parmi les philosophes et les écrivains postérieurs; ce n'est pas lui non plus qui imagine et qui présente comme l'État parfait, une société basée sur une classe politique privilégiée, oisive et dominatrice, système que nous verrons préconiser par ses disciples les plus illustres.

---

(1) Xénophon, *Memorab.*, II, 7.

Digitized by Google

## APPENDICE.

### Xénophon (1).

Nous consacrons à Xénophon un paragraphe spécial. Nous ne pouvions, en effet, le classer parmi les auteurs qui se sont occupés des questions politiques antérieurement à Platon et à Aristote, puisque, disciple de Socrate, comme Platon, il était le contemporain de ce dernier; et, d'autre part, nous ne pouvons l'élever, avec Platon et Aristote, au rang de fondateur de la science, car il est impossible de le considérer comme un véritable théoricien politique; aucun de ses écrits, en effet, n'a pour objet spécial soit la recherche de la source de la souveraineté et de la base sur laquelle elle s'appuie, soit l'étude des diverses formes de gouvernement, soit l'exposé des conditions de la constitution parfaite; nulle part, dans ses œuvres, nous ne trouvons une véritable doctrine scientifique; la science ne lui doit ni spéculations philosophiques élevées, ni même simples considérations abstraites.

Les œuvres dans lesquelles il nous fait connaître ses idées politiques ne sont que de courtes monographies, telles que le Gouvernement des Lacédémoniens, le Gouvernement des Athéniens, et les Revenus; des dialogues, comme celui qui est intitulé : « Hiéron, » ou bien des biographies élogieuses, telles que la Cyropédie et la Vie d'Agésilas, où il expose les actions des grands hommes dont le caractère, réel ou supposé, lui est sympathique. Nous allons parcourir ces œuvres diverses et y rechercher les principales idées politiques de l'auteur; cette

---

(1) Talbot, *Traduction des œuvres complètes de Xénophon* Paris, 1859. — v. Mohl, *Op. cit.*, I, pp. 171 et 172, 203 et 204. — Villemain, *Essai sur les romans grecs, dans les Études de littérature ancienne et étrangère.* Paris, 1864, pp. 161 à 196. — Janet, *Op. cit.*, I, pp. 132 à 135. — Sudre, *Op. cit.*, pp. 252 à 262. — Laurent, *La Grèce*, 2e édit., 1862, Bruxelles, pp. 506 à 511.

Digitized by Google

simple analyse suffira pour justifier notre manière de voir en ce qui concerne la valeur scientifique de ses travaux.

Rappelons d'abord que la condamnation de Socrate avait été prononcée par la démocratie athénienne, et que ce premier attentat contre la liberté philosophique en avait amené un second, l'expulsion des Socratiques, parfois prévenue par la fuite; ceux-ci dans ces circonstances durent naturellement ressentir une grande aversion pour la démocratie, en même temps qu'une inclination de plus en plus prononcée pour l'aristocratie; aussi, trouvons-nous dans les écrits de l'école de Socrate les plaintes les plus vives et les accusations les plus véhémentes, non-seulement contre les excès de la démocratie, mais contre la démocratie elle-même considérée dans son principe; de plus, comme il arrive d'ordinaire, lorsqu'on a à blâmer le gouvernement de son pays, les Socratiques cherchèrent en dehors de lui le modèle du bon gouvernement, et ils crurent le trouver à Sparte; c'est ainsi que peuvent s'expliquer ces deux traits, communs à Xénophon et à Platon, l'aversion pour le gouvernement populaire et l'admiration pour Lacédémone.

Xénophon, dans *le Gouvernement des Lacédémoniens*, manifeste pour la constitution de Lycurgue une admiration sans bornes; tout dans ses lois lui semble digne d'éloge : la discipline rigoureuse, qui impose à toutes les actions une règle inflexible, la dure éducation à laquelle les enfants sont soumis, leur habileté à dérober des fromages sur l'autel de Diane, leurs luttes farouches, les châtiments sévères qui répriment leurs fautes ou leurs faiblesses; il ne trouve que des paroles de louange pour la communauté des biens mobiliers, pour l'autorité reconnue à chaque citoyen sur les enfants des autres, pour la prohibition de tout travail lucratif, pour l'éducation virile des femmes; il va même jusqu'à approuver les prescriptions immorales qui tendent à assurer à l'État des enfants vigoureux. Quant aux institutions politiques, il se contente de marquer les limites étroites dans lesquelles se trouve renfermée l'autorité royale, de signaler son maintien au milieu des changements introduits dans les autres parties de la constitution, et d'accorder son approbation au pouvoir despotique des éphores. Il ne trouve à blâmer que l'amour des Spartiates pour l'or, et leurs communications avec l'étranger; encore par là n'entend-il nullement diminuer le mérite de Lycurgue, puisque ce qu'il reproche aux Spartiates, c'est précisément de s'être écartés de certaines

Digitized by Google

des prescriptions de leur législateur. C'est évidemment la haine de la démocratie et l'esprit de parti qui inspiraient à Xénophon une admiration aussi outrée pour Lycurgue et pour son œuvre; il a vanté et exalté l'un et l'autre, pour justifier par le contraste son aversion pour les institutions démocratiques d'Athènes, comme Tacite a fait l'éloge des peuples germaniques pour flétrir la corruption romaine.

Dans le *Gouvernement des Athéniens*, Xénophon fait véritablement, comme on l'a dit, la satire de la démocratie d'Athènes. « La constitution politique des Athéniens, dit-il en commençant, et le choix qu'ils en ont fait n'est pas ce que je prétends louer dans cet ouvrage; en la préférant, ils ont plus favorisé les hommes vicieux que les citoyens honnêtes; sous ce point de vue, je ne puis donc l'approuver; mais, puisqu'il leur a plu de l'adopter, je me propose de démontrer qu'ils emploient les vrais moyens de la maintenir, et qu'ils ont raison de faire bien des choses que les autres Grecs leur reprochent comme des fautes. » La suite de l'écrit correspond au commencement; à chaque ligne, on sent déborder, comme sentiment dominant, une malveillance qui a peine à se contenir. Xénophon reproche aux Athéniens leurs préventions injustes, leur conduite méchante envers leurs alliés, leur faiblesse excessive à l'égard de leurs esclaves, la vénalité de la justice, surtout parmi les démocrates outrés, la tendance du peuple à rejeter toujours sur d'autres la responsabilité des mauvaises mesures qu'il a décrétées, et à revendiquer pour lui seul l'honneur de tout ce qui se termine bien.

Nous pourrions relever plus d'une contradiction dans les idées émises ici par Xénophon, soit dans les reproches qu'il adresse aux Athéniens, soit dans les raisons d'existence qu'il indique pour les divers gouvernements, contradictions résultant peut-être de la manière dont il traite le sujet. Ainsi, d'une part, il reproche au peuple de préférer toujours les plus vils plébéiens aux citoyens distingués, et de regarder le mérite et le talent comme plus nuisibles qu'avantageux à la république; et d'autre part, cependant, il reconnaît que le peuple laisse aux grands les hautes magistratures d'où dépend le salut de l'État, les grades supérieurs dans la flotte et dans l'armée, et qu'il ne réserve pour lui que les fonctions inférieures qui peuvent lui procurer quelques avantages pécuniaires. Ainsi encore, dans un même passage, il fait ressortir les avantages de l'aristocratie, et il justifie implicitement les Athéniens de l'avoir renversée. « Voulez-

Digitized by Google

vous une bonne législation, dit-il, vous y verrez d'abord les plus habiles donner des lois ; ensuite les citoyens honnêtes autorisés à réprimer la fougue populaire, à délibérer sur les intérêts de l'État, sans permettre à des hommes remuants et inquiets ni d'opiner dans le sénat, ni de parler, ni de haranguer; mais avec ces bonnes vues, le peuple retombera bientôt dans l'esclavage (1). » Et nous trouvons encore plus d'une autre raison invoquée par Xénophon à l'appui des revendications de la démocratie et contre les prétentions aristocratiques; ainsi, il avoue qu'il est juste de donner l'avantage au peuple sur les riches, parce que c'est le peuple qui fournit les équipages de la marine et qui constitue la force d'Athènes; ainsi encore il déclare que l'on ne trouvera pas une seule ville où les grands soient bien intentionnés pour le peuple(2). « Les Athéniens, dit-il ailleurs, s'ils étaient dans une île, n'auraient pas à craindre que les grands livrassent la ville ; aujourd'hui, n'en doutons pas, s'il s'élevait des cabales, ce ne serait que dans l'espérance d'attirer les ennemis par terre(3). » Voilà donc, d'une part, Xénophon condamnant la démocratie en principe et se montrant favorable à l'attribution du pouvoir aux citoyens les plus distingués par la naissance, la richesse et le mérite, et, d'autre part, laissant entendre que c'est le peuple qui fait la force de l'État et qu'il ne doit attendre de l'aristocratie que trahison et oppression.

Dans le dialogue intitulé : *Hiéron*, le tyran de ce nom trace le tableau de la condition dans laquelle il se trouve sous les couleurs les plus sombres : le tyran n'a aucune des jouissances du simple particulier; il ne connaît pas les douceurs de l'amitié ; il est dans une défiance perpétuelle à l'égard de tout le monde ; il éprouve toujours de la gêne au milieu même de ses richesses ; il est obligé de s'appuyer sur des étrangers pour ne pas être trahi ou assassiné par ses sujets, et bien que la tyrannie soit ainsi un mal insupportable, il y a les plus grands dangers à s'en dessaisir. L'interlocuteur de Hiéron lui montre alors que le tyran, pour être heureux, doit consacrer ses richesses et tous ses soins à faire le bonheur de ses concitoyens.

La *Cyropédie* n'est pas autre chose qu'un roman, une histoire

---

(1) Chap. I, §§ 8 et 9.
(2) Chap. III, § 8.
(3) Chap. II, § 10.

Digitized by Google

imaginaire dans laquelle, sous le récit des faits, on peut découvrir certaines vues politiques; le Cyrus de Xénophon ne répond nullement à la réalité historique; c'est un héros idéal, une figure de pure fantaisie; l'auteur a voulu tracer le modèle du prince accompli, et pour cela il a imaginé un Cyrus type de désintéressement, de justice, de douceur et d'humanité. Nous ne pouvons reconnaître à cet ouvrage une véritable valeur scientifique; aucune des grandes questions de la science politique n'y est pour ainsi dire traitée; aucune surtout n'y reçoit une solution que nous puissions approuver; l'auteur se propose de décrire l'idéal de l'homme d'État, soignant son peuple comme un bon pasteur soigne ses troupeaux, et, en fait, il ne nous fait voir à l'œuvre qu'un guerrier vigilant, habile, tempérant, juste, humain, à la personnalité duquel tout est ramené dans l'État; tout doit tendre à la puissance et à la richesse du souverain et de la noblesse militaire; encore ce point de vue restreint est-il très-imparfaitement exposé dans la Cyropédie. Sans vouloir faire une analyse détaillée de cet ouvrage, nous signalerons les points les plus saillants que nous y avons trouvés. Dans le livre Ier, Xénophon approuve les lois des Perses en ce qu'elles visent à faire des sujets vertueux (1); dans le même livre, il distingue entre la royauté et la tyrannie, la première, soumise à la loi, la dernière, gouvernant selon ses caprices (2); dans le même livre encore, il déclare que le prince doit se faire distinguer entre ses sujets, non pas en vivant plus voluptueusement qu'eux, mais en prenant plus de peine, en portant plus loin sa prévoyance, en abandonnant plus librement son repos (3). Dans le livre 8, Xénophon expose les mesures que prend Cyrus pour rendre et conserver ses sujets vertueux; c'est dans ce livre qu'il déclare ne pas voir grande différence entre la condition d'un prince et celle d'un pasteur, car, comme le pasteur doit tenir son troupeau en bon état pour en tirer du profit, de même le prince doit mettre ses sujets à leur aise pour en tirer du service. On doit convenir que cette considération n'appartient pas à un ordre d'idées très-élevé, et qu'elle diminue singulièrement le mérite qui pourrait être reconnu à l'auteur du chef des éloges

(1) Liv. Ier, § 2.
(2) Liv. Ier, § 4.
(3) Liv. Ier, § 9.

Digitized by Google

qu'il accorde à Cyrus pour avoir agi de manière à se faire appeler le père de ses sujets.

Dans les *Économiques*, nous voyons Xénophon, inférieur à son maître, rester au niveau de son temps en partageant son mépris pour le travail. « Les arts appelés mécaniques, dit-il, sont décriés, et c'est avec raison que les gouvernements en font peu de cas. Condamnés pour l'ordinaire à rester assis, à vivre dans les ténèbres, quelquefois même auprès d'un feu continuel, ceux qui les exercent et ceux qui les apprennent ruinent tout à fait leur santé, et le corps une fois énervé, l'âme est-elle susceptible d'une grande énergie? Surtout, on n'a plus le temps de rien faire ni pour ses amis, ni pour l'État, en sorte que de tels hommes sont jugés mauvais amis et mauvais défenseurs de leur pays. Aussi, dans quelques républiques, principalement dans celles qui se signalent par la gloire des armes, il est défendu à tout citoyen d'exercer une profession mécanique (1). »

Cependant, dans son traité *Des revenus de l'Attique*, il semble abandonner ses préjugés contre l'industrie et le commerce, puisqu'il y propose de développer leur essor par des lois libérales, d'accorder des avantages aux métèques, et même de les admettre aux honneurs.

Un mérite qu'on ne peut refuser à Xénophon, c'est d'avoir, à mainte reprise, dans ses ouvrages, réprouvé la guerre au nom de la justice, comme au nom de l'utilité, d'avoir déclaré la paix le plus grand des biens, et d'avoir, dans la Cyropédie, soumis le droit de la guerre aux lois de l'humanité et de la clémence, en recommandant avec instance d'adoucir les usages barbares suivis par les Grecs eux-mêmes.

L'exposé qui précède nous semble justifier suffisamment cette assertion, que Xénophon n'est pas un véritable théoricien politique; il ne propose et ne défend en effet aucune théorie véritablement scientifique, et bien que l'on puisse facilement découvrir de quel côté le portaient ses préférences, il ne se fait remarquer ni par la netteté, ni par la suite de ses idées; on peut, toutefois, reconnaître dans ses doctrines deux points dominants : savoir, d'une part, la thèse du pouvoir d'un seul, admise dans la plus large mesure; et d'autre part, la conception d'une société aristocratique, imitation de celle de Sparte, où le pouvoir et les

(1) *Économiques*, chap. IV.

Digitized by Google

honneurs sont réservés à un petit nombre de citoyens voués uniquement à la guerre, et où les classes commerçantes et industrielles ont pour lot d'obéir et de travailler, et se voient en récompense l'objet du plus profond mépris de la part du reste de l'État. Ce sont là assurément des titres insuffisants pour élever Xénophon au rang de fondateur de la science politique, avec les deux grands génies qui sont sortis de l'école socratique et dont nous allons maintenant étudier les théories.

Digitized by Google

# LIVRE PREMIER.

---

# PLATON.

---

Platon naquit en 430 ou 429 avant J.-C., dans l'île d'Égine, alors soumise aux Athéniens; son enfance et sa jeunesse coïncident ainsi avec la guerre du Péloponèse, et sa vie entière correspond à la période la plus brillante de la prose attique. Il était fils d'Ariston et appartenait aux plus illustres familles d'Athènes : par son père il descendait de Codrus, et par sa mère de Solon. Son véritable nom était Aristoclès; on explique celui sous lequel il est connu comme un surnom que lui aurait donné son maître de palestre, à cause de la largeur de ses épaules. Il s'adonna d'abord à l'étude des arts et des sciences, surtout de la géométrie, et cultiva la poésie (il avait même composé des tragédies, mais il les brûla après avoir entendu Socrate); il ne tarda pas toutefois à se consacrer tout entier à la philosophie. Il eut pour premier maître Cratyle, disciple d'Héraclite; mais de bonne heure, dès l'âge de vingt ans, il s'attacha à Socrate, dont il suivit assidûment les leçons pendant dix ans. A la mort de son maître (400), il se retira d'abord à Mégare, et de là en Italie, où il fréquenta les pythagoriciens Archytas et Timée; il alla ensuite à Cyrène, en Afrique, où Théodore le perfectionna dans la géométrie, et ensuite en Égypte, où il apprit l'astronomie, et où il fut initié, dit-on, aux mystères de la doctrine hermétique. Il fit trois voyages en Sicile, où il s'attacha Dion et tenta vainement d'enseigner la justice à Denys l'Ancien et à Denys le Jeune. Ce fut à la suite de son premier voyage

Digitized by Google

en Sicile que, victime de la vengeance de Denys l'Ancien, il fut vendu comme esclave; racheté et rendu à la liberté par Annicéris, philosophe de Cyrène, il retourna à Athènes et y ouvrit, vers l'année 388, dans un faubourg de la ville, la célèbre école connue sous le nom d'Académie. Cette école ne tarda pas à être fréquentée par tout ce que la Grèce comptait de plus distingué; nous citerons parmi les disciples de Platon, Aristote, Speusippe, Xénocrate, Isocrate; des femmes même y figuraient, ainsi Lasthénie et Axiothée. Une fois de retour à Athènes, Platon se consacra tout entier à son enseignement et à ses écrits. Il acquit une telle réputation, que plusieurs États s'adressèrent à lui pour lui demander des lois; mais il voulut toute sa vie rester éloigné des affaires et refusa toujours de prendre part au gouvernement même de sa patrie, soit par principe, soit par ressentiment pour la mort de Socrate, soit par défiance du caractère athénien. Il mourut en 348 ou 347 avant J.-C., à l'âge de 82 ans, ayant toujours gardé le célibat. Il a laissé un grand nombre d'écrits, presque tous en forme de dialogues, avec Socrate pour principal interlocuteur.

Nous ne pouvons indiquer ici toutes les éditions et toutes les traductions des œuvres de Platon; nous pouvons encore moins indiquer tous les commentaires dont elles ont été l'objet : le nombre en est pour ainsi dire infini; nous nous bornerons donc, en ce qui concerne les éditions et les traductions, aux indications suivantes :

L'édition grecque princeps des œuvres de Platon est celle d'Alde, 1513, Venise. Les plus récentes sont celle de Bekker, gr. lat., Berlin, 1816-1818, de Stallbaum, 1829-1844, de Schneider et Hirschig., gr. lat., 1846-1856 (édit. Didot), et de Hermann, 1864-1869 (édit. Teubner).

La plus ancienne traduction latine est celle de Marsile Ficin; Ast en a de nos jours (1819-1832) donné une nouvelle; une plus récente encore est celle de Schneider et Hirschig; Platon a été traduit, en anglais, par Taylor (1804); en allemand, par Schleiermacher (1817-1819) et par Müller (traduction qui paraît actuellement); enfin en français, par V. Cousin (1822-1840), et par Chauvet et Saisset (Traductions anciennes revisées et traductions nouvelles, 1863).

On peut sans doute signaler plus d'une divergence dans l'interprétation des idées de Platon par ses différents traducteurs;

Digitized by Google

certains passages de la traduction de V. Cousin ont ainsi donné lieu à diverses observations et critiques; nous suivrons néanmoins cette traduction, sans entrer dans les discussions de texte. Il y a peut-être, en ce qui concerne les discussions de cette nature, une certaine exagération de la part de M. Taine(1) à déclarer que « fouiller des bibliothèques, déchiffrer d'horribles manuscrits, restaurer les textes mutilés, choisir entre les leçons, discuter l'authenticité du document, conjecturer son âge, chanceler partout sur le sol mouvant des probabilités, se plonger dans la foule querelleuse des commentateurs, user sa vue et sa pensée sur les sottises innombrables et sur les platitudes incroyables dont la populace littéraire et philosophique obstrue les œuvres des grands hommes, c'est là une étude si minutieuse, si stérile en conclusions générales et en vérités certaines, qu'il faut pour l'entreprendre les instincts et les habitudes d'un érudit. » Mais personne ne contestera cette affirmation du même auteur, que « quiconque a touché, même de loin, la philologie, sait qu'elle demande une vocation spéciale. » Or, la volonté et les aptitudes nécessaires nous faisaient également défaut pour entreprendre un travail de ce genre; nous rappellerons aussi que nous avons présenté notre thèse, non comme une thèse de philologie, mais comme une thèse de philosophie politique. Il est d'ailleurs à observer que les divergences entre les interprètes de Platon vont rarement jusqu'à faire naître des doutes quant au fond même de sa pensée, et jusqu'à pouvoir ainsi faire hésiter entre des appréciations opposées, contradictoires, au sujet des idées qu'il émet sur les points donnant lieu à contestation.

Trois ouvrages spéciaux de Platon sont consacrés à la politique :
*Le Politique ou de la Royauté;*
*La République*, et
*Les Lois*.

Ces trois ouvrages ont chacun leur objet spécial et leur caractère propre, que nous ferons connaître au fur et à mesure que nous analyserons chacun d'eux.

---

(1) H. Taine, *Les philosophes classiques du XIX^me siècle en France*, 3e édit. Paris, 1868, pp. 180 et 181.



Digitized by Google

# TITRE PREMIER.

## LE POLITIQUE OU DE LA ROYAUTÉ.

**Objet de ce dialogue. — Définition de la politique. — Mission de l'État. — Le gouvernement parfait et les gouvernements positifs. — Traits essentiels de la politique de Platon. — Division des formes de gouvernement. — Rapports de la religion et de l'État.**

Des trois œuvres spéciales que Platon consacre à la science de l'État, la plus considérable sans contredit, en même temps que la plus originale, est la *République;* la moins importante et la moins considérable, tant à cause de la manière inférieure dont le sujet est traité qu'à cause de l'horizon moins vaste qu'embrasse l'auteur, c'est le *Politique;* l'objet essentiel, en effet, de ce dernier dialogue se réduit à peu près exclusivement à rechercher une définition logique complète de la politique.

Le *Politique* est évidemment une œuvre remontant à la jeunesse de Platon; il est rempli de divisions dialectiques puériles et de comparaisons fastidieuses, qui rendent fort peu attrayante la lecture de certains passages; ainsi, Platon y définit d'abord la politique l'art d'élever les troupeaux; il se demande ensuite quels sont ces troupeaux, et pour répondre à cette question, il croit d'abord devoir distinguer les animaux vivant en troupe, en cornus et non cornus, puis en bipèdes et quadrupèdes, et, après de longs efforts, il arrive enfin à cette conclusion, que la politique est l'art de conduire des troupeaux de bipèdes sans cornes et sans plumes; une dissertation des plus développées lui avait été

Digitized by Google

nécessaire pour découvrir cette grave définition de l'homme(1); c'est cette définition sans doute que Diogène voulait ridiculiser, quand il jetait au milieu de l'Académie un coq plumé et qu'il s'écriait : voilà l'homme de Platon.

Il importe néanmoins, malgré ces défauts du *Politique*, de résumer les idées qui y sont exprimées, parce que ce dialogue constitue, pour ainsi dire, la première ébauche des idées politiques de Platon, et qu'on y trouve les principaux caractères de son système général, sinon en traits aussi marqués que dans les deux autres dialogues, du moins en traits déjà suffisamment accentués.

Il y aurait lieu de faire maintes observations au sujet des idées qu'expose ici Platon, soit pour faire voir les raisons ou les circonstances qui l'ont déterminé à les adopter, soit pour les apprécier; mais comme la plupart se trouvent reproduites et développées dans ses autres œuvres politiques, nous ne présenterons ici que les observations qui trouveraient difficilement place ailleurs.

Platon définit la politique(2) une science, une science plutôt spéculative que pratique, qui a pour objet l'éducation commune des hommes; c'est l'art d'élever en commun les hommes; c'est, dit-il encore, l'art qui consiste à prendre soin de la société humaine; mais cet art se divise en deux parties, suivant la distinction de la violence ou contrainte et de la libre volonté; l'art de gouverner par la force se nomme la tyrannie; la politique, c'est l'art de gouverner les hommes de gré à gré; le vrai roi, le vrai politique, c'est celui qui exerce ce dernier art.

Nous verrons toutefois plus loin Platon se contredire et n'exclure nullement la contrainte de la véritable politique.

La science politique (3) n'est pas réservée aux politiques pratiques; celui qui est capable de guider de ses avis le roi d'un pays, possède la science que le chef lui-même devrait posséder, c'est-à-dire la science royale ou politique, et la qualification de royal ou politique revient à quiconque possède cette science, qu'il soit chef ou particulier.

Platon exprime à plus d'une reprise son dédain pour les poli-

---

(1) *Le Politique*, traduct. de V. Cousin, t. 11, pp. 344 à 361. — *Platonis opera ex recensione Hirschigii*. Paris, 1856 (éd. Didot, 1er volume); *Politicus*, VI à X.

(2) V. Cousin, *Id.*, t. 11, notamm. pp. 336, 361, 382 à 386. — Hirschig, *Id.*, III, l. 50, X, XVII et XVIII.

(3) V. Cousin, *Id.*, pp. 334 et 335. — Hirschig, *Id.*, II.

Digitized by Google

tiques pratiques; ainsi, dans le *Gorgias*, après avoir montré que le but du politique, c'est de faire des citoyens accomplis, il déclare qu'il ne connaît à Athènes aucun homme d'État qui ait été un véritable politique, et il refuse catégoriquement ce titre à Périclès, à Cimon, à Miltiade, à Thémistocle, attendu qu'aucun d'eux, suivant lui, n'a rendu ses concitoyens meilleurs, tout au contraire.

Il ne faut pas confondre avec la science politique certaines sciences qui lui sont subordonnées (1). Ainsi :

La science politique n'est pas la science militaire; celle-ci montre *comment* il faut faire la guerre; mais c'est la politique qui discerne *s'il* faut faire la guerre, et ce dernier art est évidemment supérieur.

La science politique n'est pas non plus la jurisprudence ou l'art de rendre des arrêts; les magistrats qui rendent la justice ne peuvent autre chose que de prendre toutes les lois établies par le roi, et de juger, en considérant ce qui a été institué juste ou injuste, et en faisant consister toute leur vertu dans la ferme résolution de prononcer suivant les prescriptions du législateur, sans se laisser vaincre ni par présents, ni par crainte, ni par pitié, ni par aucun sentiment de haine ou de bienveillance; la puissance judiciaire n'est donc pas la royauté elle-même, mais la gardienne des lois et le ministre de la royauté.

La science politique n'est pas non plus cet art de la parole qui participe de la puissance royale et l'aide à diriger les affaires dans les États en persuadant la justice; mais la science politique décide si c'est la persuasion ou la force qu'il faut employer dans telle ou telle occasion, ou s'il faut s'abstenir tout à fait.

Enfin Platon établit clairement la différence qu'il y a entre le gouvernement sacerdotal et son gouvernement, où les prêtres ne sont considérés que comme des serviteurs de l'État. Il y a encore, dit-il, l'espèce des prêtres qui, selon l'opinion vulgaire, sait présenter aux dieux, de la manière qui leur est agréable, les dons que nous offrons, et leur demander pour nous la possession des biens; or, ce sont bien là deux fonctions qui appartiennent à la science des serviteurs, et non à la science politique.

La véritable science royale n'agit donc pas elle-même; elle commande aux sciences qui peuvent agir; elle juge des occasions favorables pour mettre à exécution les entreprises importantes, et c'est aux autres sciences à exécuter ses ordres; la science politique est la science qui commande à toutes ces sciences, qui veille aux lois et aux intérêts de l'État, et qui unit habilement toutes choses comme en un tissu.

Pour Platon, la politique n'est pas l'art de gouverner selon les lois (2) : un gouvernement est parfaitement légitime, tout en étant sans lois; le mieux serait que la force fût, non pas aux lois, mais à un sage et habile roi; car la

---

(1) V. Cousin, *Id.*, pp. 461 à 468; p. 424. — Hirschig, *Id.*, XLII et XLIII; XXIX, in fine.

(2) V. Cousin, *Id.*, pp. 434 et 435. — Hirschig, *Id.*, XXXIII.

Digitized by Google

loi ne pourra jamais embrasser à la fois complétement ce qu'il y a de mieux et de plus juste pour tous, et par conséquent ordonner ce qui est vraiment le meilleur; les dissemblances entre les individus et entre les actions, et ce caractère des choses humaines qui fait qu'aucune d'elles ne reste pour ainsi dire un seul instant en repos, ne permettent pas à un art quelconque d'établir en rien une règle simple et unique pour tout le monde et pour tous les temps; pourtant c'est à peu près là ce que la loi exige, comme un homme opiniâtre et sans lumières, qui ne permet pas que personne agisse en rien contre sa décision ou fasse aucune question, quand bien même il surviendrait à quelqu'un quelque idée nouvelle et préférable à ce que lui-même a établi.

Ici cependant Platon, qui vient de montrer les inconvénients inhérents aux lois, inconvénients qui devraient ou du moins sembleraient devoir en faire rejeter l'emploi, va se combattre lui-même, en montrant pourquoi il est nécessaire et comment il est possible d'établir des lois, alors cependant qu'elles ne sont pas ce qu'il y a de plus juste :

Le législateur (1), qui doit imposer aux troupeaux d'hommes ses décisions sur le juste et sur leurs rapports mutuels, ne sera jamais capable, en commandant à la foule entière, de prescrire à chacun en particulier précisément ce qui lui convient ; ce qui convient au plus grand nombre et la plupart du temps, c'est là ce qu'il imposera pour loi aux individus pris en masse. Comment un homme pourrait-il jamais être capable de prescrire exactement à chaque individu ce qui lui convient, comme s'il était toute sa vie assis à ses côtés? Certes, si l'un de ceux qui ont reçu en partage la véritable science royale avait cette faculté, il ne serait jamais tenté de se mettre des entraves en portant des lois écrites.

C'est ici que se présente la contradiction que nous avons annoncée plus haut dans la manière dont Platon définit la politique; il l'avait définie l'art de gouverner les hommes de gré à gré; maintenant il supprime cette condition de libre consentement, en caractérisant la politique exclusivement par son but, abstraction faite des moyens employés pour l'atteindre, et en proclamant la souveraineté absolue de la science.

C'est un langage très-spécieux, écrit-il (2), que de dire que si quelqu'un sait des lois meilleures que celles des législateurs précédents, il doit les donner à sa patrie, pourvu qu'il persuade chaque citoyen ; car nous appelons faute contre l'art du Politique ce qui est honteux, mauvais et injuste; donc, quant à ceux que l'on contraint, malgré les lois et les coutumes, à faire

(1) V. Cousin, *Id.*, pp. 437 et 458. — Hirschig, *Id.*, XXXIV.
(2) V. Cousin, *Id.*, pp. 440 à 443. — Hirschig, *Id.*, XXXV.

Digitized by Google

d'autres choses plus justes, meilleures et plus belles, leurs plaintes seraient ridicules, puisqu'assurément ils ne sont pas fondés à prétendre avoir souffert de ceux qui leur ont fait violence, des choses honteuses, injustes et mauvaises. L'État se trouverait bien d'être entre les mains d'hommes qui feraient prédominer sur les lois écrites la puissance de l'art; il ne se rencontre aucune erreur dans rien de ce que font des chefs habiles, tant qu'ils observent la seule chose qui soit importante, savoir de départir toujours avec intelligence ce qui est le plus juste aux membres de l'État, et tant qu'ils sont capables de les conserver et de les rendre meilleurs, autant que possible, de pires qu'ils étaient.

La définition à laquelle s'arrête Platon pour la politique est donc celle-ci : la science qui prend soin des hommes avec ou sans lois, librement ou par contrainte.

La vertu(1) ou la beauté du caractère consiste dans le mélange des qualités contraires ; ainsi la force et la modération doivent se réunir sous peine de devenir, la première de la violence, la seconde de la faiblesse. C'est le mal le plus funeste qui puisse arriver à un État. Ceux qui sont d'un naturel très-modéré, toujours enclins à vivre tranquillement, également pacifiques chez eux et désirant l'être envers les États étrangers, portent ces dispositions dans des circonstances auxquelles elles ne conviennent pas, et parce que leurs goûts sont satisfaits, ils ne s'aperçoivent pas qu'ils deviennent incapables de combattre, qu'ils élèvent la jeunesse de la même manière, et sont à la merci de quiconque les attaque : aussi, dans l'espace de peu d'années, eux, leurs enfants et l'État tout entier, ils se trouvent insensiblement devenus esclaves, de libres qu'ils étaient. De leur côté, ceux qui inclinent davantage vers la force poussent sans cesse l'État vers quelque guerre, et lui suscitent des ennemis nombreux et puissants, ruinent entièrement leur patrie, ou la rendent esclave et sujette de ses ennemis.

La science royale ne permettra à aucun de ceux qui sont chargés de l'instruction et de l'éducation, d'instituer aucun exercice qui ne fasse contracter des habitudes favorables au mélange qu'elle veut faire ; elle donnera à toutes les leçons ce but unique. Elle prend le caractère ferme et solide de ceux qui aiment la force, comme formant une sorte de chaîne; pour ceux qui inclinent vers la modération et qui offrent quelque chose de doux et de liant, voici la manière dont elle tâche de les lier et de les entrelacer avec les premiers : elle unit d'abord par un lien divin la partie immortelle de leurs âmes, et ensuite la partie animale par des liens humains.

L'opinion vraie et fondée en raison sur le beau, le juste, le bien et leurs contraires, c'est le divin ; or, c'est ce qu'il appartient au politique seul de faire naître dans l'âme par une bonne éducation ; l'âme forte qui sera saisie de ces vérités viendra à s'adoucir et partant à vouloir par-dessus tout s'allier à la justice; le caractère modéré à son tour, en entrant en possession de ces vérités, deviendra réellement sage et prudent. Voilà le lien divin.

Voici pour les liens humains, c'est-à-dire ceux qui résultent de l'union des sexes. Sous ce rapport, le plus grand nombre n'est pas uni d'une manière favorable pour la génération des enfants ; en effet, les hommes d'un tempé-

(1) V. Cousin, *Id.*, pp. 469 à 484. — Hirschig, *Id.*, XLIV à XLVIII.

Digitized by Google

rament doux recherchent dans les autres leur propre caractère, et autant qu'il est possible, ils épousent des femmes douces, et les filles qu'ils en ont, ils les donnent à des hommes doux. Les hommes d'une nature froide et énergique en font de même : ils recherchent une nature semblable à la leur, tandis qu'il faudrait que ces deux espèces d'hommes fissent tout le contraire ; car telle est la nature du tempérament fort, quand il se reproduit durant plusieurs générations sans s'allier au tempérament doux, que si dans le commencement il est brillant de vigueur, à la fin il déborde en emportements furieux ; et, d'un autre côté, l'âme trop pleine de réserve, qui ne s'allie pas avec la mâle audace, devient par trop faible et finit par s'affaisser complétement. C'est là l'unique office du royal tisserand de ne jamais laisser les mœurs douces faire divorce avec les mœurs fortes, mais en les unissant par la communauté des sentiments, des récompenses, des peines, des opinions, et par des gages d'union échangés entre eux, d'en composer un tissu à la fois moelleux et solide, et de leur confier toujours en commun les pouvoirs dans l'État en choisissant, là où l'on a besoin d'un seul chef, un homme qui réunisse ces deux caractères, et en les mêlant ensemble, là où il faut plusieurs chefs ; en effet, les chefs chez lesquels domine la modération, sont extrêmement prudents, justes, conservateurs ; mais ils manquent de la décision nécessaire à l'action ; le caractère fort est inférieur du côté de la justice et de la prudence ; mais pour ce qui est de l'action, il l'emporte de beaucoup. Il n'est pas possible que tout aille bien dans une cité pour l'État et pour chaque citoyen, si ces deux caractères ne s'y trouvent réunis.

Le but de l'action du politique, qui est le croisement des caractères dans un habile tissu, est donc atteint, quand l'art royal, les unissant par les liens de l'amitié et des opinions communes, après avoir ainsi formé le plus magnifique et le meilleur des tissus, et embrassé de ses nœuds tout ce qui se trouve dans l'État d'hommes ou d'esclaves, commande et gouverne, sans rien négliger de ce qui peut contribuer à la félicité publique.

Parmi les gouvernements (1), le plus accompli et le seul véritable doit être celui où l'on trouvera les chefs réellement instruits dans la science politique, soit qu'ils règnent par des lois ou sans lois, avec ou malgré la volonté générale, et qu'ils soient riches ou pauvres : aucune de ces choses n'ajoute ni n'ôte rien à la perfection de la science ; pourvu qu'ils conservent l'État à l'aide de leur science et de la justice et qu'ils le rendent meilleur, autant qu'il est en eux, de pire qu'il était, c'est à ces traits seuls que nous devons reconnaître le gouvernement véritable. Quant à tout ce qu'on nomme du même nom, ce ne sont des gouvernements, ni légitimement, ni réellement ; ce sont des imitations du gouvernement véritable ; celles qui sont sagement réglées l'imitent dans ce qu'il a de meilleur, et les autres dans ce qu'il a de pire. Le vrai gouvernement n'est donc pas défini par l'un ou l'autre de ces caractères : un seul homme, un petit nombre, la multitude, la richesse ou la pauvreté, la force ou le libre consentement, l'usage de lois écrites ou l'absence de lois ; l'élément de définition se trouve dans la

(1) V. Cousin, *Id.*, pp. 433, 434, 428 à 431. — Hirschig, *Id.*, XXXIII, XXXI, XXXII.

Digitized by Google

présence d'une certaine science, la science de commander aux hommes, la plus difficile, ou peu s'en faut, et la plus importante de toutes.

Platon déclare alors (1) que la multitude est incapable d'acquérir cette science; jamais la multitude ni les premiers venus ne posséderont cet art et ne deviendront capables de gouverner un État avec intelligence; dans une ville de mille hommes, il n'est pas possible que cent d'entre eux ou même cinquante l'acquièrent suffisamment; en conséquence, le gouvernement véritable, s'il en existe de tel, la science unique du vrai gouvernement, ne doivent être cherchés que dans une personne ou deux, ou quelques-unes tout au plus.

Mais les hommes (2) répugnent à la monarchie d'un seul; ils désespèrent de rencontrer jamais personne qui soit digne d'un tel empire, qui puisse et qui veuille à la fois gouverner avec science et vertu et dispenser également à tous ce qui est juste et ce qui est bien; ils croient plutôt qu'il leur fera du mal, qu'il les tuera, ou maltraitera tous ceux qu'il lui plaira; car s'il se trouvait un personnage tel que nous disons, on serait heureux de vivre sous la seule forme de gouvernement que la raison avoue; mais dans l'ordre présent des choses, puisqu'on ne voit pas naître de roi tel que nous venons de le dépeindre, il ne reste qu'à se réunir pour instituer des lois, en suivant les traces du vrai gouvernement; nous ne pouvons donc pas nous étonner des maux qui arrivent dans de pareils gouvernements, fondés sur ce principe qu'en toute chose on suivra la loi écrite ou la coutume, et non pas la science; nous devons au contraire admirer que les États puissent être aussi stables, malgré ce principe.

En laissant (3) de côté le gouvernement véritable, nous trouvons trois formes de gouvernement : la monarchie, la domination du petit nombre, et la démocratie ou commandement de la multitude. Toutes trois se subdivisent en deux, suivant qu'on gouverne selon les lois ou contrairement aux lois. Parmi ces six gouvernements que la raison désavoue et sous lesquels il est difficile de vivre, quel est celui où la vie est le moins pénible et quel est le plus pesant? Parmi les trois espèces de gouvernement, c'est le même qui est à la fois le plus rude et le plus commode. La monarchie, enchaînée dans de sages lois, est le meilleur de ces six gouvernements; mais, sans lois, elle en est le plus pesant et le plus difficile à supporter. Quant au gouvernement du petit nombre, de même que peu est un milieu entre un seul et beaucoup, regardons aussi ce gouvernement comme un milieu entre les deux autres. Pour celui de la multitude, n'y voyons rien que de faible en toute façon, d'incapable d'un grand bien et d'un grand mal, comparativement aux autres, parce que l'autorité y est éparpillée entre mille mains; aussi, quand les autres gouvernements sont soumis aux lois, il en est le pire; et il en est le meilleur, quand ils les violent. S'ils sont tous sans frein, mieux vaut vivre dans une démocratie; mais s'ils sont bien ordonnés, il vaux mieux vivre

---

(1) V. Cousin, *Id.*, pp. 430 à 432, 443, 444, 453. — Hirschig, *Id.*, XXXII, XXXVI, XXXIX, l. 28 à 34.

(2) V. Cousin, *Id.*, pp. 455 et 456. — Hirschig, *Id.*, XL.

(3) V. Cousin, *Id.*, pp. 427 et 428, 456 à 460. — Hirschig, *Id.*, XXXI, XLI.

Digitized by Google

dans le premier que nous avons nommé, en exceptant toujours le septième, car il faut le distinguer entre tous les autres comme un dieu entre les mortels.

Des trois formes de gouvernement que Platon distingue d'abord, il en est deux qui changent de nom, suivant qu'on les considère sous le rapport de la violence ou du libre consentement, de la pauvreté ou de la richesse, des lois ou de la licence ; d'abord, en considérant la monarchie comme un genre composé de deux espèces, on l'appelle de deux noms différents : tyrannie et royauté ; de même, tout gouvernement où domine le petit nombre s'appelle soit aristocratie, soit oligarchie ; quant à la démocratie, que la domination de la multitude sur ceux qui possèdent soit forcée ou librement acceptée, et qu'elle observe ou non les lois, on n'a jamais eu coutume de changer rien à ce nom.

Comme nous l'avons dit, on peut déjà reconnaître ici les principaux traits de la politique de Platon ; ces traits sont les suivants :

D'abord, la prépondérance de la science, d'où dérivent deux conséquences des plus importantes : d'une part, le dédain pour la législation, et d'autre part, le mépris pour la multitude ;

Ensuite, la mission attribuée à l'État de former les caractères, de faire naître la vertu dans l'âme des citoyens, c'est-à-dire la confusion de la politique et de la morale ; d'où, par voie de conséquence, la confusion de la politique et de l'éducation, et la faculté accordée à l'État d'intervenir dans la vie privée ;

Puis, l'indifférence pour la liberté individuelle, qui forme bien un troisième caractère distinctif de la politique platonicienne, mais qui cependant n'est qu'une conséquence directe, nécessaire, inévitable, des deux traits que nous avons mentionnés en premier lieu ;

Enfin, l'aversion pour la tyrannie, qui ne constitue pas une contradiction avec le caractère précédent, Platon conciliant les deux sentiments dans son principe supérieur du gouvernement de la science.

Pour éviter les redites, nous ne nous étendrons pas davantage pour le moment sur ces divers points, qui tous sont développés dans les deux autres œuvres politiques de Platon ; nous ne nous arrêterons ici qu'à deux des théories émises dans le *Politique*, l'une concernant la division des formes de gouvernement, et l'autre concernant les rapports de la religion et de l'État.

« On en est encore, dit M. Dufau (1), à chercher une juste

(1) Dufau, *La république et la monarchie*, Introduction, p. 18.

Digitized by Google

classification des formes de gouvernement et à discuter la dénomination propre à chacune. » Il est vrai, en effet, que la classification adoptée par Platon, déjà reçue du reste avant lui, a été l'objet de plus d'une critique; nous croyons néanmoins pouvoir dire que la science politique l'a faite sienne, sauf qu'elle l'a complétée en y ajoutant les gouvernements mixtes; encore faut-il remarquer que Platon préconise énergiquement, dans les *Lois*, cette dernière forme de gouvernement, de sorte que la division des constitutions établie par lui ne rend pas complétement ses propres idées, et que la science, pour la compléter, n'a dû que consulter Platon lui-même. Voici maintenant quelques considérations à l'appui d'une classification que, malgré les critiques dirigées contre elle, nous prétendons aussi généralement admise qu'elle est anciennement connue.

Les gouvernements se présentent à nous sous les aspects les plus variés : autant de sociétés, autant de gouvernements divers; autant d'États, autant d'organisations différentes; l'intérêt de la science exige évidemment que l'on ramène à quelques types généraux tous les régimes politiques existant ou ayant existé; ce point n'a pas besoin de démonstration : il est hors de question, puisque les auteurs qui critiquent celle de Platon ne proposent pas de supprimer toute répartition quelconque, mais d'y substituer telle ou telle autre; ce qui est donc uniquement en discussion, c'est le point de savoir quel est le meilleur principe de division; la question de la souveraineté est une des questions fondamentales parmi celles qui concernent l'État; la manière dont cette question est résolue s'offre donc tout d'abord et naturellement comme criterium de la distribution à faire des gouvernements; or, en vertu de la nature même des choses, cette question ne peut être résolue que par la proclamation du droit d'un seul, du droit de plusieurs, du droit de tous, ou par une combinaison de ces divers droits; *unus, pauci, plurimi,* telle est la formule à laquelle on peut ramener tous les systèmes politiques possibles, si l'on ajoute à cette formule les gouvernements mixtes, où se trouvent mélangés les principes des diverses constitutions pures; à ceux qui critiquent la classification que nous défendons, nous demanderons qu'ils nous citent un État qui ne rentre pas dans l'un des quatre membres dont elle se compose, qu'ils nous indiquent une forme de gouvernement qui ne soit pas une monarchie, une aristocratie, une démocratie, ou un gouvernement mixte, en d'autres termes, qu'ils nous fassent

Digitized by Google

connaître une solution de la question de la souveraineté autre que celles dont il est ainsi tenu compte. La classification vulgaire a donc ce double mérite certain et incontestable, d'abord de renfermer toutes les formes de gouvernement possibles, et ensuite de prendre pour principe de division un des points les plus importants de la politique théorique et pratique.

On objecte qu'il n'y a pas de gouvernement absolument pur, qu'il n'y a jamais eu, en fait, d'État sans mélange, quelque prépondérant et exagéré que pût être l'un ou l'autre des éléments qui y entraient; l'objection, quoique présentée ainsi dans des termes beaucoup trop absolus, renferme une part de vérité; mais nous avons reconnu ce qu'elle a de fondé, et nous en avons tenu compte, en ajoutant les gouvernements mixtes à la division tripartite; d'autre part, quoi qu'on en dise, il n'en est pas moins certain qu'il y a eu et qu'il y a encore des constitutions pures, c'est-à-dire fondées sur un principe unique, et comme il faut bien que la science donne un nom aux choses qu'elle étudie, il est naturel que, pour les désigner, elle recoure à ce qui forme leur caractère dominant, à ce qui constitue leur élément essentiel; on peut enfin faire remarquer que les gouvernements mixtes diffèrent eux-mêmes les uns des autres, suivant que tel ou tel des éléments de la classification tripartite primitive domine en eux, et ainsi, à ce point de vue, on pourrait également les faire rentrer dans cette classification, si pas toujours, du moins dans la plupart des cas.

M. Guizot (1) condamne la division reçue, parce que, d'après lui, la souveraineté n'appartient ni à un, ni à plusieurs, ni à tous; l'argument est trop étroitement lié à la théorie de M. Guizot sur la souveraineté de la raison (théorie que nous n'avons pas à juger ici), pour que nous puissions en faire un examen approfondi; qu'il nous suffise de dire que si même on admet avec lui que les hommes, individus ou gouvernements, ont à se conformer aux lois de la raison, ce que nul d'ailleurs ne peut contester, il faut néanmoins une autorité qui interprète et formule ces lois, et que la question est de savoir quels sont sur terre ceux auxquels reviennent cette mission et ce droit; il distingue, lui, des gouvernements de deux sortes : ceux qui attribuent la souveraineté

(1) Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, t. Ier, leç. 6e à 8e.

Digitized by Google

de droit à des individus, un, plusieurs, ou tous, et ceux qui sont fondés sur cette vérité, que la souveraineté de droit n'appartient à personne; nous croyons que si l'on en venait à appliquer cette distinction, on ne trouverait guère d'auteurs d'accord sur la question de savoir dans quelle catégorie il faut ranger les divers gouvernements qui ont existé ou qui existent encore; les mêmes divergences au contraire ne peuvent pas se présenter dans l'application du principe de division adopté par Platon.

M. H. Passy (1) repousse la division des gouvernements en trois catégories, parce qu'elle n'indique nullement ce qui, avant tout, caractérise et distingue les gouvernements, savoir, le degré d'indépendance et de puissance souveraine qui leur appartient en propre, et le degré de liberté et d'indépendance qui est laissé à la société. Sans doute, nous savons parfaitement bien que dans telle monarchie les citoyens jouissent d'autant de liberté que dans la plus libre des républiques, et, d'autre part, que l'on a vu des républiques ayant à leur tête des chefs nommés à vie, maîtres de disposer de nombreux emplois et de faire prédominer leur volonté dans la plupart des cas; mais la classification que nous défendons est une division des *formes* de gouvernement; la forme ne préjuge pas le fond, et ce principe doit être appliqué ici, ceux dont nous partageons la manière de voir n'entendant nullement employer le terme démocratie comme synonyme de liberté, ni celui de monarchie comme synonyme de despotisme. M. Passy lui-même donne des arguments en faveur de la classification qu'il condamne, puisqu'il reconnaît des traits communs à toutes les monarchies, et d'autres communs à toutes les républiques, les premières ayant de commun l'existence, dans l'État, d'un pouvoir confié à un chef, qui en prend possession par droit de naissance, les dernières ayant ceci de semblable que, dans toutes, la nation, ou du moins une partie de la nation, nomme elle-même les personnes auxquelles est confiée la haute direction des affaires.

Après avoir ainsi justifié la classification de Platon, nous ferons une réserve qui se trouve du reste déjà implicitement dans ce que nous venons de dire; nous distinguons avec Platon diverses formes de gouvernement, et nous reconnaissons avec lui que la souveraineté en fait a des titulaires divers; mais nous nous sépa-

(1) H. Passy. *Des formes de gouvernement*, Paris, 1870, chap. 1er.

Digitized by Google

rons de lui, pour autant que l'on pourrait trouver dans son système une concordance admise comme constante et absolue entre la forme du gouvernement et le titulaire de la souveraineté; en effet, la monarchie, par exemple, n'implique pas nécessairement la souveraineté d'un seul; tout au contraire, la monarchie représentative de nos jours se fonde sur la souveraineté du peuple ; tous les pouvoirs émanent de la nation, dit notre Constitution ; elle dit vrai : le droit du roi, son droit héréditaire, n'existe que de par la volonté du corps des citoyens, et c'est celui-ci qui est ainsi le véritable souverain dans l'État. Observons au surplus qu'il n'y a peut-être pas divergence réelle entre l'opinion de Platon et notre manière de voir, la réserve que nous venons de faire visant les constitutions mixtes, et cette forme de gouvernement étant connue de Platon et même recommandée par lui.

Nous ne dirons rien de l'ordre de mérite fixé par Platon entre les divers gouvernements; cet ordre en effet (royauté, aristocratie, démocratie, démagogie, oligarchie, tyrannie) n'est pas justifié par des raisons suffisamment scientifiques pour que nous puissions nous y arrêter.

En ce qui concerne les rapports de la religion et de l'État (1), Platon, avons-nous dit, établit, dans le *Politique*, sinon d'une manière développée, du moins en termes clairs et précis, la différence qu'il y a entre son gouvernement et le gouvernement sacerdotal : pour lui, les prêtres sont des serviteurs de l'État, et nullement l'État lui-même.

Platon rejetait donc le système théocratique. Généralisant cette observation, nous dirons que la Grèce entière n'a pas connu la théocratie, pas plus la théocratie de l'Orient que la théocratie du moyen âge.

---

(1) Consult. Laurent, *Le Moyen âge et la Réforme*, 2e édit., 1866 ; *Les Barbares et le Catholicisme*, 1857, 2e partie, notamm. pp. 299 à 313. — J. Simon, *La liberté de conscience*, 4e édit., 1867, prem. partie, pp. 1 à 146, et notamm. pp. 6 à 23. — Laboulaye, *La liberté antique et la liberté moderne*, dans l'ouvrage intitulé : *L'État et ses limites*, 4e édit., 1871, pp. 103 à 137. — Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, 1857-1859, t. II, pp. 381 et s. ; pp. 520 et s. — Wirth, *Histoire de la fondation des États germaniques*, trad. par Me de Crombrugghe, 1873, t. I, pp. 263 et s.; t. II, pp. 314 et s. — P. Devaux, *Études politiques sur l'histoire ancienne et moderne*, cinquième étude : Sparte. 1875.

Digitized by Google

La Grèce, disons-nous, n'a pas connu la théocratie orientale, c'est-à-dire le régime théocratique par excellence; ce qui caractérise, en effet, ce régime, c'est l'existence d'un sacerdoce comme institution dominant toutes les classes de la société, concentrant en elle tous les pouvoirs, et formant ainsi à elle seule l'État tout entier; la religion grecque, sans doute, avait ses prêtres, mais jamais ceux-ci n'ont présenté les caractères qui les distinguent dans la théocratie; les sacerdoces étaient, il est vrai, parfois héréditaires, mais, en règle générale, les prêtres étaient élus par le peuple ou désignés par le sort; leurs fonctions étaient temporaires; elles ne les soustrayaient pas aux obligations ordinaires des citoyens; elles ne leur défendaient pas d'exercer des fonctions profanes; elles n'étaient même pas incompatibles avec le métier des armes; ceux qui en étaient investis n'évitaient pas de se mêler aux autres familles; dans ces conditions, il n'a pu y avoir en Grèce de véritable caste sacerdotale; les prêtres, en effet, n'y ont jamais constitué un ordre à part dans l'État, et partant ils ont toujours été bien loin d'y former l'État à eux seuls; ce n'était pas, chez les Grecs, dans une classe élue par Dieu, c'était dans le corps des citoyens, corps général ou partiel, que résidait la souveraineté.

La Grèce n'a pas non plus connu la théocratie du moyen âge; elle n'a rien connu et elle ne pouvait rien connaître de semblable à la lutte entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel qui a formé le grand débat politique de cette époque, lutte provoquée par le catholicisme se substituant, avec un esprit nouveau, au christianisme des premiers siècles; la théocratie qui chercha alors à s'implanter en Europe, ne visait pas simplement à établir la domination d'une religion sur l'État dans un pays donné, mais celle d'une religion (c'est-à-dire la religion catholique, représentée par le pape) sur les rois et les empereurs régnant dans la chrétienté tout entière; les entreprises d'une religion, voulant s'élever au-dessus des États et revendiquant le droit de déposer les princes et de délier les sujets de leur serment de fidélité, ne pouvaient pas se produire en Grèce, parce que la religion y était tout autrement organisée qu'au moyen âge; à cette dernière époque, deux causes spéciales ont puissamment contribué à favoriser les prétentions pontificales; l'une de ces causes est la constitution et l'extension d'un prétendu patrimoine de saint Pierre, qui firent des papes les princes temporels d'un État déterminé; l'autre cause est l'organisation du clergé en

Digitized by Google

une vaste corporation, ayant son régime propre, constituant d'abord une aristocratie ecclésiastique, mais devenant finalement une puissante hiérarchie unitaire sous un chef suprême, et ne connaissant ni limites ni frontières; or, ni l'une ni l'autre de ces causes ne se sont présentées en Grèce; il n'y a pas eu là d'église constituée en une formidable hiérarchie et possédant un État entier comme sa chose à elle; chaque cité avait ses dieux spéciaux, dont le culte était sa propriété exclusive; par suite, chaque cité avait un corps de prêtres spécial, et entre les prêtres des diverses cités il n'y avait aucun lien, aucune communication, aucun échange d'idées et de sentiments, aucune hiérarchie; la religion était avant tout essentiellement locale : chaque cité formait une église à part, ayant ses prêtres propres, comme ses dieux, ses dogmes et ses rites; bien plus, ce n'était pas seulement entre les prêtres des diverses cités de la Grèce qu'il n'y avait pas de hiérarchie; il n'y en avait même pas entre les prêtres d'une seule et même cité; ces derniers n'étaient pas réunis en un corps unique, sous la haute direction d'un souverain pontife, mais divisés au contraire en colléges tout à fait séparés les uns des autres; la seule hiérarchie qui se fût formée ici était celle qui devait naturellement exister entre les différents prêtres attachés à un même temple.

Est-ce à dire maintenant que la Grèce a trouvé la véritable solution à donner à la question des rapports entre la religion et l'État, et qu'elle a connu la liberté religieuse ? Nullement. Il y avait dans l'antiquité, entre la religion et l'État, des rapports tellement intimes, une alliance si étroite, qu'on a été jusqu'à dire qu'ils se confondaient l'un dans l'autre; nous pouvons en effet, à tous les moments de l'antiquité, constater une action et une réaction réciproques de la religion sur l'État et de l'État sur la religion. Il est d'abord certain que les idées religieuses ont exercé une influence considérable sur toute l'organisation de la société antique ; l'objet spécial de cet essai ne nous permet pas de nous arrêter à la démonstration de ce point ; nous devons nous contenter de renvoyer à l'ouvrage de M. Fustel de Coulanges, la Cité antique; l'auteur y révèle sans doute un esprit trop systématique; mais nous ne croyons pas cependant qu'on puisse contester l'idée fondamentale de l'ouvrage, à savoir que la religion a été le point de départ de toutes les institutions, civiles et politiques, des temps primitifs ; nous ne croyons pas que l'on puisse contester qu'elle ait pris une part importante à l'organisation de la

Digitized by Google

famille, du mariage et de la puissance paternelle, du droit de propriété et du droit de succession, des magistratures, etc.; en un mot, il nous semble évident que la religion a dû contribuer dans l'antiquité à l'élaboration de la plupart des règles du droit privé et du droit public, national ou international. Ce n'est pas tout; la religion n'influait pas seulement sur la société, en ce que les institutions et les lois étaient imprégnées de l'esprit religieux qui régnait dans la cité, en ce que les idées religieuses concouraient, pour une part considérable, à l'établissement des règles du droit civil et politique; elle intervenait encore, par l'intermédiaire des prêtres, d'une manière constante, dans tous les actes de la vie publique; les assemblées du peuple n'avaient lieu qu'aux jours fixés par la religion; elles ne pouvaient se tenir que lorsque les prêtres avaient obtenu l'assentiment des dieux; la séance commençait toujours par un acte religieux, une prière ou un sacrifice; les mêmes règles ou des règles analogues étaient observées dans les réunions du sénat, dans les tribunaux, et même dans les expéditions militaires, soit avant le départ de l'armée, soit lorsqu'elle était en campagne, au moment de livrer bataille, soit enfin au retour; en un mot, la religion participait à tous les actes de la vie, de la vie publique comme de la vie privée. La religion et l'État se soutenaient et se servaient mutuellement. La religion servait la politique; ainsi Aristide fit rendre une loi qui ordonnait aux prêtres de maudire quiconque proposerait de faire alliance avec les Mèdes et d'abandonner le parti des Grecs; ainsi encore, l'État, imitant les particuliers, consultait les oracles avant de rien entreprendre; le dieu était interrogé sur toutes les questions dans lesquelles le bonheur et la prospérité de l'État pouvaient se trouver engagés : sanction de lois nouvelles, changements dans le culte, établissement d'un temple, interprétation d'événements extraordinaires, fondation de villes ou de colonies. Sans doute, des esprits religieux, comme Nicias, comme Xénophon, doivent être considérés comme ayant consulté les dieux avec une confiance illimitée, avec la crédulité la plus absolue; mais ce n'était probablement pas là le cas le plus ordinaire; il est tout à fait à supposer que le plus souvent les devins ou les interprètes des volontés divines n'étaient que les auxiliaires et les complices des hommes d'État, et que ceux-ci trouvaient ainsi dans la religion des expédients propres à assurer le succès de leurs projets, en les présentant comme approuvés par les dieux. La Pythie philippise, disait

Digitized by Google

Démosthène. On peut croire que le procédé était connu et pratiqué avant lui. De son côté, l'État servait aussi la religion et mettait la force publique à son service pour assurer son maintien; les citoyens devaient nécessairement partager les idées religieuses de la cité et se soumettre à toutes les prescriptions de cette religion; des peines rigoureuses attendaient ceux qui ne se conformaient pas aux règles du culte national, qui ne prenaient point part aux repas sacrés, qui ne participaient pas à la célébration des fêtes religieuses, ou qui n'observaient pas les jours fériés; l'antiquité aurait considéré comme criminel et sacrilége de permettre à chacun de suivre un culte autre que celui de la cité; ceux-là mêmes qui étaient victimes de pareilles idées semblent ne jamais avoir invoqué les droits de la conscience pour repousser les accusations qu'on dirigeait contre eux, et s'être toujours bornés à nier les faits reprochés ou à les présenter sous un autre jour. Comme exemples de l'appui prêté à la religion par l'État, nous rappellerons quelques faits bien concluants : un citoyen paya de la vie le crime d'avoir tué un oiseau consacré à Esculape ; un enfant fut mis à mort pour avoir ramassé une feuille d'or qui s'était échappée de la couronne de Diane ; les hommes les plus éminents par le caractère, le talent ou le génie, tels qu'Eschyle, Anaxagore, Diagoras de Mélos, Protagoras, Socrate, furent poursuivis ou condamnés pour cause d'impiété. Ces quelques exemples, choisis entre mille, font voir jusqu'où pouvait aller l'esprit d'intolérance; joints à tout ce que nous avons dit au sujet de l'appui que la politique et la religion trouvaient l'une dans l'autre, ils démontrent clairement que, si la Grèce n'a pas connu la théocratie, ni celle de l'Orient ni celle du moyen âge, il ne faut toutefois pas en conclure qu'elle ait possédé la liberté religieuse, et trouvé la vraie solution de la question des rapports entre la religion et l'État; non, elle n'a pas su distinguer le domaine propre de chacun d'eux, et son erreur sous ce rapport a été si complète, que son grand philosophe même n'a pas su y échapper; c'est ce que nous verrons, quand nous arriverons aux passages des *Lois* où il établit certaines règles concernant la religion, contredisant ainsi le principe qu'il avait formulé dans le *Politique* au sujet de la place des prêtres dans l'État, ou du moins ne déduisant pas de ce principe les conséquences qu'en doit tirer une interprétation logique et rationnelle.



Digitized by Google

# TITRE II.

## LA RÉPUBLIQUE.

**Objet de ce dialogue. L'État idéal. Influences qui ont agi sur Platon dans la conception de son État idéal. Caractère propre et objet véritable de la *République*. Méthode de Platon. — Principe de l'unité de l'État. La liberté antique et la liberté moderne. — Origine de l'État. Les classes. La justice, base de l'État. — Communauté des biens. — Les femmes. — L'éducation. Rapports de la morale et de la politique. — Gouvernement de la philosophie. — Le droit de guerre et l'esclavage. — Théorie des gouvernements et de leurs révolutions.**

Avant d'entrer en matière, nous avons deux observations à présenter, portant l'une sur le titre de ce dialogue, l'autre sur l'ordre que nous suivrons dans l'exposé des idées qui y sont développées.

En ce qui concerne le titre, il est à noter qu'il varie suivant les manuscrits et les éditions, mais qu'on trouve cependant, comme terme plus généralement employé, celui de Πολιτεία; or, le terme français *République*, par lequel on traduit ce mot, n'en donne pas le sens exact, et il serait préférable de ne point s'en servir, parce qu'il peut faire naître des idées tout à fait erronées sur l'objet et les tendances de cet ouvrage; il ne s'agit pas ici de la forme spéciale de gouvernement appelée république; il s'agit de l'État en général, considéré en lui-même, il s'agit du gouvernement, de la cité, de la société, abstraction faite de la question

Digitized by Google

de forme. Les auteurs allemands traduisent exactement : *Der Staat*. V. Cousin, dont nous suivons la traduction, emploie le terme *République*, mais en faisant des réserves(1); il blâme l'expression, et déclare ne s'en servir que parce que la *République* de Platon est devenue une expression consacrée; il ne l'emploie d'ailleurs que dans le titre, se servant généralement, dans le corps de l'ouvrage, des termes État, société, ou cité.

En ce qui concerne l'ordre à suivre pour l'exposé des idées politiques développées dans la *République*, nous nous proposions d'abord de ne pas nous écarter de la marche suivie par l'auteur lui-même; mais nous avons dû renoncer à son plan, pour en adopter un autre plus régulier; l'objet de ce travail, en effet, est de donner une idée méthodique et systématique de l'ensemble des principes politiques de Platon; or, la méthode, on peut le dire, fait défaut dans ses dialogues, spécialement dans ses dialogues politiques, et cela pour diverses raisons. D'abord, la confusion qu'il fait entre la politique et la morale l'amène souvent à traiter, de la manière la plus développée, au milieu de questions purement politiques, des questions de morale, de philosophie, de psychologie, de métaphysique, qui n'ont qu'un rapport plus ou moins éloigné avec la politique, et sur lesquelles dès lors nous ne pourrons dire que quelques mots; nous citerons notamment ses recherches sur la notion de la justice (dans tout le dialogue, et surtout dans les livres I, II et IV), la distinction des trois parties de l'âme (l. IV), le portrait du véritable philosophe (l. VI), la notion du bien (l. VII), la concordance établie entre les caractères individuels et les caractères qui distinguent les diverses formes de gouvernement (l. VIII et IX), l'immortalité de l'âme (l. X), le sort heureux du juste dans ce monde et dans l'autre (passages divers, notamment l. IX et X), etc. Ensuite, la forme employée par Platon, la forme du dialogue (qu'il a adoptée, non par caprice, mais parce qu'elle était propre à la prose philosophique de son temps), cette forme est par elle-même un obstacle à un exposé rigoureusement méthodique; Platon a écrit comme il aurait parlé; sans doute, il a un plan déterminé, mais il s'arrête à toutes les questions que les hasards de la conversation font naître;

---

(1) V. Cousin, Traduct. des *OEuvres de Platon*, t. 9, pp. 328 et 329, Notes sur la *République*.

Digitized by Google

sans doute, il ne perd jamais le but de vue, mais une infinité de digressions l'en écartent et semblent le lui faire abandonner à chaque instant; c'est à nous de changer, comme le dit V. Cousin (1), l'antique labyrinthe avec ses mille replis en une route régulière et facile, à l'usage de nos modernes habitudes. Enfin, le sujet annoncé par le titre n'est pas traité dès le début de l'ouvrage; il n'est pas abordé directement; le point de départ que prend l'auteur semble même réduire à un accessoire l'objet essentiel du dialogue, tel qu'il est annoncé par son intitulé et tel qu'il est d'ailleurs effectivement réalisé dans le corps de l'ouvrage; la conversation en effet s'ouvre par des recherches sur la justice en général; tout le livre 1er est consacré à ces recherches; le commencement du livre II est consacré au même objet; différentes objections sont alors présentées à Socrate, qui est ici l'interlocuteur principal, et c'est à la suite de ces objections qu'il fait l'observation suivante : « La justice (2) se rencontre dans l'homme et dans l'État; un État est plus grand qu'un homme; dès lors il nous sera plus facile de discerner la justice dans l'État; nous rechercherons donc d'abord quelle est la nature de la justice dans les États, ensuite nous l'étudierons dans chaque homme. » Ainsi, la notion et la définition de la justice sont l'objet capital indiqué pour ces recherches; l'étude de l'État n'est plus qu'un moyen pour parvenir plus facilement et plus sûrement à ce but. Telle est la marche suivie par Platon. Sans doute, elle n'empêche pas que l'État ne soit bien l'objet principal et essentiel, l'objet véritable de ce dialogue; mais elle ne permet pas à celui qui veut exposer méthodiquement le système politique de Platon, de se conformer à l'ordre suivi par lui dans les dix livres de la *République*.

**I. — Objet de ce dialogue. — L'État idéal. — Influences qui ont agi sur Platon dans la conception de son État idéal. — Caractère propre et objet véritable de la « République. » — Méthode de Platon.**

L'objet de la *République* est de tracer le plan de l'État parfait, de l'État idéal, du gouvernement qui, comme le meilleur de tous,

---

(1) V. Cousin, Traduct. des *OEuvres de Platon*, t. 7, pp. XVII-XVIII, *Argument des Lois*.

(2) V. Cousin, t. 9, p. 87. — *Platonis opera ex recensione Schneideri*, Paris, 1846 (édit. Didot, 2e vol.), 368 i. f., 369.

Digitized by Google

doit être mis au premier rang et adopté comme modèle. Platon prend soin de nous faire connaître le but de son œuvre ; il reconnaît que l'État qu'il propose comme idéal et dont il expose l'organisation, n'existe pas ; il ne se dissimule pas non plus que la situation présente des affaires humaines ne permet pas de croire à la possibilité de sa mise en pratique littérale ; mais, d'un autre côté, après avoir admis la nécessité de modifier, en certains points, le modèle pour le rendre réalisable, après avoir reconnu les difficultés inhérentes à cette réalisation, il déclare aussi formellement qu'il se refuse à admettre qu'il y ait impossibilité absolue à ce que l'État reçoive jamais l'organisation supérieure qu'il conçoit pour lui. Voici les passages où ces différents points sont établis.

Nous trouvons dans les *Lois* (l. V) le tableau, tracé à grands traits, de l'État que Platon considère comme l'État parfait :

L'État (1), le gouvernement et les lois qu'il faut mettre au premier rang, sont ceux où l'on pratique le plus à la lettre, dans toutes les parties de l'État, l'ancien proverbe qui dit que tout est véritablement commun entre amis. Quelque part donc qu'il arrive que les femmes soient communes, les enfants communs, les biens de toute espèce communs, et qu'on apporte tous les soins imaginables pour retrancher jusqu'au nom même de propriété, de sorte que les choses mêmes que la nature a données en propre à chaque homme, deviennent en quelque sorte communes à tous, autant qu'il se pourra, comme les yeux, les oreilles, les mains, et que tous les citoyens s'imaginent qu'ils voient, qu'ils entendent, qu'ils agissent en commun, que tous approuvent et blâment de concert les mêmes choses, que leurs joies et leurs peines roulent sur les mêmes objets : en un mot, partout où les lois viseront à rendre l'État parfaitement un, on peut assurer que là est le comble de la vertu politique ; et personne ne pourrait à cet égard leur donner une direction ni meilleure ni plus juste. Un tel État est l'asile d'un parfait contentement. C'est pourquoi il ne faut point chercher ailleurs le modèle d'un gouvernement ; mais on doit s'attacher à celui-ci et en approcher le plus qu'il se pourra.

Le dialogue intitulé la *République* n'est autre chose que l'exposition détaillée de l'organisation de cet État parfait, dont les traits essentiels se trouvent ici résumés.

Mais, comme nous l'avons dit, cet État parfait n'est pas susceptible d'une réalisation complète et littérale, fait qui toutefois n'enlève rien de sa valeur à la conception même d'un idéal :

*République*, l. V (2) : Un peintre n'en serait pas moins habile, si, après avoir peint le plus beau modèle d'homme qu'on puisse voir et avoir donné à tous

(1) Platon, *les Lois*, l. V, trad. de V. Cousin, t. 7, pp. 281 et 282. — *Platonis opera ex recensione Schneideri*, Paris, 1846 (éd. Didot, 2e vol.), 739.
(2) V. Cousin, t. 9, pp. 303 et 304. — Schneider, 472, i. f., 473.

Digitized by Google

les traits leur perfection, il était incapable de prouver que la nature peut produire un homme semblable à ce modèle. Pour nous, qui traçons le modèle d'un État parfait, ce que nous disons n'en est pas moins bien dit, quand nous serions hors d'état de montrer qu'on peut former un État sur ce modèle. Il n'est pas possible d'exécuter une chose telle qu'on la décrit ; il est dans la nature des choses que l'exécution approche moins du vrai que le discours ; on ne peut donc exiger que je réalise avec la dernière précision le plan que j'ai tracé ; ce qu'on peut demander, c'est que je découvre comment un État peut être gouverné d'une manière très-approchante de celle que j'ai dite ; j'ai prouvé alors que notre État n'est point une chimère.

Toutefois cette impossibilité d'une réalisation littérale ne va pas jusqu'à constituer une impossibilité radicale, absolue, fatale :

*République*, l. VI(1) : Pour qu'un État devienne parfait, il faut que des circonstances extraordinaires mettent les vrais philosophes dans la nécessité de prendre bon gré mal gré le gouvernement de l'État, et l'État lui-même dans la nécessité de les écouter, ou que quelque inspiration divine donne un vrai amour de la vraie philosophie à ceux qui gouvernent aujourd'hui les États, ou à leurs héritiers. Prétendre que l'une ou l'autre de ces deux choses ou toutes les deux soient impossibles, n'est pas raisonnable. Un tel État n'est pas impossible ; mais nous convenons qu'il est difficile... On ne peut contester que des enfants de rois ou de chefs de gouvernement puissent naître avec des dispositions pour la philosophie ; lorsqu'ils naissent avec de pareilles dispositions, ce n'est pas une nécessité qu'ils se pervertissent ; il leur est difficile de se préserver ; mais que, dans la suite des temps, pas un seul ne se sauve, c'est ce que personne n'oserait dire ; or, il suffit qu'il s'en sauve un seul et que celui-là trouve ses concitoyens disposés à lui obéir, pour exécuter tout ce qui passe aujourd'hui pour impossible ; et s'il arrive que le chef d'un État établisse les lois et les institutions dont nous avons parlé, il n'est pas impossible que les citoyens consentent à s'y soumettre. Donc notre plan de législation peut être difficile à exécuter, mais non impossible.

Platon est d'ailleurs disposé à admettre des transactions entre les principes purs et les nécessités pratiques ; il reconnaît que la pratique a des exigences auxquelles la théorie doit savoir faire certaines concessions :

*République*, l. VI (2) : Ceux qui ont à tracer la forme du gouvernement ont souvent à jeter les yeux sur deux choses alternativement : l'essence de la justice, de la beauté, de la tempérance et des autres vertus, et ce que l'humanité comporte de cet idéal. — *Lois*, l. V(3) : Dans toute entreprise, il est très-conforme au bon sens que celui qui se charge d'en tracer le plan, n'en exclue rien de ce qu'il y a de plus beau et de plus vrai ; et que, s'il rencontre

(1) V. Cousin, t. 10. pp. 34 et 35, 40 à 42. — Schneider, 499, 502.
(2) V. Cousin, t. 10, p. 38. — Schneider, 501, l. 25 à 30.
(3) V. Cousin, t. 7, pp. 297 et 298. — Schneider, 746, l. 23 à 38.

Digitized by Google

ensuite dans l'exécution quelque chose d'impraticable, il le laisse de côté et ne cherche point à le réaliser, en s'attachant toutefois à ce qui en approche davantage et ressemble le plus à ce qui devait se faire ; il faut donc permettre au législateur de suivre son idée jusqu'au bout, sauf après cela à examiner de concert avec lui ce qu'il est à propos d'exécuter et ce qui souffrirait de trop grandes difficultés : en effet, l'artiste qui veut acquérir la plus mince renommée doit toujours travailler sur le même plan, et s'accorder en tout avec lui-même.

Nous dirons ailleurs, notamment dans notre appréciation générale sur Platon, ce qu'il faut croire de la conception d'un idéal, prise en elle-même, et de l'État idéal, tel que le conçoit Platon. Ici nous nous bornerons à rappeler brièvement quelles causes et quelles circonstances ont amené le grand philosophe de l'antiquité à chercher les bases rationnelles de l'État considéré dans sa plus haute perfection, et à donner la préférence à la constitution de Sparte sur les autres constitutions de la Grèce; nous indiquerons ensuite les influences qui ont agi sur lui dans la conception de son État parfait; nous joindrons à cela quelques observations sur le véritable caractère et le véritable objet de la *République*; enfin nous terminerons par quelques mots sur la méthode du fondateur de l'Académie.

A l'époque où écrivait Platon, Athènes et la Grèce étaient entrées dans la voie de la décadence. Secondée par la poésie, la philosophie avait renversé les dieux de l'Olympe, et par là toute cette religion positive qui, avec ses imperfections, ses faiblesses et ses vices, constituait la seule puissance morale de l'antiquité; les dieux se mouraient, et, dans le trouble que causait l'effondrement des anciennes croyances, les peuples s'en prenaient à ceux-là mêmes qui leur apportaient la lumière; Athènes bannissait Anaxagore et faisait boire la ciguë à Socrate; dernier et vain effort de l'intolérance ! Le règne des anciens dieux touchait à sa fin, et le Dieu nouveau n'était pas encore connu; un grand esprit seulement, celui précisément dont nous étudions les idées politiques, l'entrevoyait; il formula quelques-uns des principes de la religion de l'avenir, mais peu le comprenaient; la masse n'entendait et ne suivait que ceux qui lui donnaient le conseil et l'exemple de ne croire à rien, ni au ciel, ni à la vertu, ni à la patrie, et de tout ramener au plaisir et à la fortune; l'immoralité avait atteint toutes les classes; les cités étaient partout livrées à une corruption effrénée; l'amour de la patrie ne remplissait plus les cœurs; les temps approchaient où la Grèce, sans force, allait se voir foulée aux pieds par des conquérants étrangers, par ceux que les Grecs

Digitized by Google

appelaient des barbares; le moment arrivait où Philippe allait la conquérir par son or et ses intrigues bien plus encore que par son épée. C'est cette décadence de la Grèce, c'est le spectacle des excès commis pendant la guerre du Péloponèse, c'est la vue des fautes et des malheurs auxquels la ville de Périclès dut sa chute, qui inspirèrent à Platon l'idée d'une transformation radicale de la société et de l'État, et le déterminèrent à rechercher quelle organisation pouvait sauver la Grèce en remédiant aux vices dont ses institutions étaient atteintes. Dans ses recherches sur l'État idéal, il tint surtout les yeux fixés sur les institutions de Sparte que, de concert avec tous les publicistes grecs, il plaçait fort au-dessus de celles d'Athènes et qu'il donnait comme un modèle à imiter; il était guidé dans cette manière de voir, d'un côté, par les défauts et les vices qu'il attribuait, avec plus ou moins de vérité, aux Athéniens, et, de l'autre, par les qualités et les mérites qu'il prêtait, plus ou moins libéralement, aux Spartiates et à leur constitution. Ce que les admirateurs de Sparte reprochaient et reprochent encore à Athènes, c'est son esprit turbulent et mobile, c'est l'inconstance de la multitude, la jalousie que lui inspire toute supériorité quelconque, l'ingratitude à l'égard des services rendus, l'engouement pour ceux qui savent la flatter, l'enivrement dans les succès, l'excès d'abattement dans les revers; à côté de cela, ce que l'on admire dans les Spartiates, c'est un exemple sans pareil de sobriété, de discipline, de mépris pour la douleur et la mort, de soumission à la loi et aux magistrats, de respect pour la vieillesse; ce que l'on admire dans leur constitution, c'est sa stabilité sans égale durant quatre ou cinq siècles successifs, au milieu des incessantes révolutions éprouvées par tous les autres gouvernements de la Grèce. Nous ne dirons pas qu'il n'y a absolument rien de vrai dans ce tableau comparé du caractère athénien et du caractère spartiate, de la constitution de la cité ionienne et de la constitution de la cité dorienne; mais, en ce qui concerne spécialement la manière de voir de Platon, nous ferons observer avec Grote (1) que les recherches mêmes qui font l'objet de la *République* et des *Lois*, c'est-à-dire la détermination des conditions de l'État parfait, doivent diminuer la confiance qu'on pourrait lui accorder comme critique ou comme témoin par rapport aux constitutions poli-

(1) Grote, *Op. cit.*, t. XII, p. 223.

Digitized by Google

tiques qu'il avait sous les yeux et aux hommes d'État qu'il voyait à l'œuvre; ses appréciations trahissent son idée fondamentale, à savoir que la société réclamait une réorganisation complète; le mépris injuste qu'il exprime pour tous les hommes d'État, passés ou présents, sans en excepter même le grand Périclès, doit nous rendre défiants à l'égard des jugements qu'il prononce sur les constitutions positives, et nous les faire considérer comme n'étant souvent en grande partie que le résultat de l'adoption d'un point de vue particulier et d'un système préconçu, « préjugé d'un grand et habile esprit, » pour employer les termes de Grote. « Platon, dit dans le même sens Montesquieu (1), était indigné contre la tyrannie du peuple d'Athènes; or, les lois rencontrent toujours les passions et les préjugés du législateur; quelquefois elles passent au travers, et s'y teignent; quelquefois elles y restent, et s'y incorporent. » Nous croyons donc que, tout en renfermant quelques éléments de vérité, les tableaux opposés que l'on nous fait du caractère et des institutions de Sparte et d'Athènes sont complétement faux dans leur ensemble, et que la supériorité, bien loin d'appartenir à Sparte, revient à Athènes, et non pas une supériorité à un point de vue particulier, mais la supériorité dans tous les ordres d'idées et dans toutes les sphères d'action. C'est ce que nous allons démontrer.

Lycurgue, la constitution qu'il donna à Sparte, et Sparte elle-même, ont été l'objet des appréciations les plus différentes. Dans l'antiquité, Lycurgue était vénéré comme un dieu; la constitution qu'il établit à Sparte était considérée comme un modèle inimitable; les philosophes et les historiens (2) se confondaient dans le même enthousiasme pour sa législation; Platon, en exposant l'organisation de l'État parfait, avait les yeux fixés sur Sparte et ses institutions; Xénophon (3) était également plein d'admiration pour l'œuvre de Lycurgue; Polybe (4) la plaçait au-dessus de toute autre. Les philosophes du XVIII^e siècle, adoptant l'opinion de l'antiquité, virent également dans la constitution de Sparte un modèle, mais un modèle à la perfection duquel les États modernes ne pouvaient plus atteindre. Mably (5) déclara Lycurgue le plus grand

(1) *Esprit des lois*, l. XXIX, chap. XIX.
(2) Plutarque, *Lycurgue*, 29, 31; Hérodote, I, 65, 66.
(3) Xénophon, *Gouvernement de Lacédémone*.
(4) Polybe, IV, 81, 12.
(5) *De l'étude de l'histoire*, III^e partie, ch. 5; *Entretiens de Phocion*, II; *Observations sur l'histoire de la Grèce*, l. IX.

Digitized by Google

des hommes : un dieu, dit-il, dicta ses lois. Ces exagérations provoquèrent naturellement une réaction. De Pauw (1) demanda ce qui motivait les éloges prodigués par les historiens aux Spartiates, nation barbare, étrangère aux arts et aux sciences, ne connaissant que la force et la ruse, et toujours disposée à sacrifier la justice à l'intérêt. Volney (2), plaçant les Spartiates au plus bas degré de l'échelle sociale, les appela les Iroquois de l'ancien monde. M. Laurent, auquel nous empruntons ces citations, les appelle les barbares de la Grèce. Sparte compte encore cependant des admirateurs : Otf. Müller (3) soutient que Lacédémone n'était rien moins qu'étrangère à la civilisation intellectuelle et que tout ce qu'il y avait de grand et de beau dans la vie hellénique y était cultivé. Pour notre part, nous n'hésitons pas à nous rallier à l'opinion radicalement contraire.

Et d'abord, est-il bien vrai, comme le concède Grote (4), que la constitution de Sparte se soit distinguée par une stabilité sans égale pendant quatre ou cinq siècles successifs, qu'aucune révolution considérable, pas même de changement palpable ou formel, n'y soit survenu pendant cette période, et enfin qu'elle ait pu, seule en Grèce, suivre une transmission paisible et non interrompue à partir d'une haute antiquité ? Nous croyons que Thucydide (5) est plus près de la vérité, quand il dit que Sparte fut travaillée par les dissensions plus qu'aucune autre cité grecque ; l'erreur commune à cet égard provient de ce que l'histoire de ses révolutions ne nous est pas complétement connue, et notre ignorance sur ce point résulte de ce que son gouvernement avait pour principe d'agir toujours dans le mystère le plus profond ; nous en savons cependant assez pour pouvoir affirmer qu'elle a passé par une série de révolutions et de désordres, tout comme les autres villes de la Grèce ; c'est ainsi que Lycurgue apparaît au milieu des discordes, et c'est à la suite d'une émeute que les fonctions de législateur lui sont remises ; l'histoire nous rapporte un grand nombre d'insurrections ; les Ilotes se soulevèrent mainte et mainte fois, et les autorités spartiates étaient tou-

---

(1) *Recherches philosophiques sur les Grecs*, IVe partie, sect. VII, § 1; *OEuvres*, t. VII, pp. 213 et s.

(2) *Leçons d'histoire*, 6e séance.

(3) *Die Dorier*, II, 387, et passim.

(4) III, p. 282.

(5) Thucydide, I, 18.

Digitized by Google

jours dans la crainte de nouveaux soulèvements de leur part; Tarente fut fondée par des colons spartiates qui avaient échoué dans leurs tentatives de renverser le gouvernement; le poëte Tyrtée nous apprend que pendant les guerres messéniennes un parti avait conspiré pour faire décréter le partage des terres; lors des guerres médiques, Pausanias tenta de s'emparer du trône; nombre de rois furent exilés par les éphores pour leurs tendances démagogiques; en 397, la conspiration de Cinadon mit l'oligarchie à deux doigts de sa perte; nous nous arrêterons ici, laissant de côté les troubles si longs et si fréquents qui éclatèrent à Sparte postérieurement à Platon; en voilà du reste assez pour ne plus permettre de croire à la stabilité si bénévolement reconnue à la constitution spartiate, et dans l'antiquité et dans les temps modernes.

Examinons maintenant cette constitution en elle-même. On la célèbre pour l'égalité qu'elle établissait: nulle part l'inégalité n'a été plus complète et plus absolue qu'à Sparte; dans aucune cité l'aristocratie n'a régné aussi durement; la hiérarchie des classes ne s'y bornait pas à la distinction des Ilotes, des Périèques ou Laconiens, et des Spartiates; au sein des Spartiates on distinguait encore les Néodamotes, les Epeunactes, les Mothaces, les Inférieurs, les Égaux, ces derniers seuls (et en nombre très-restreint) participant au gouvernement de la cité; en admettant même qu'il y eût jamais eu un partage des terres, il ne se maintint pas longtemps, et à la place de l'égalité qui devait en résulter, on vit régner les inégalités les plus flagrantes: les uns, en nombre de plus en plus limité, possédant des domaines immenses, les autres, c'est-à-dire la foule, n'ayant rien ou presque rien; les premiers s'enrichissant encore de tout l'or et l'argent que la guerre du Péloponèse et les expéditions en Asie faisaient affluer à Sparte, les derniers n'en recevant pas la moindre part et ne pouvant améliorer leur situation ni par l'industrie ni par le commerce; aussi, d'une part, n'y avait-il que luxe, mollesse, amour effréné de la richesse, et de l'autre, jalousie, haine, espoir et désir de révolutions. Lycurgue avait interdit l'emploi de l'or et de l'argent: nulle part la richesse ne servit autant de base aux distinctions entre les citoyens, nulle part le pouvoir ne fut dans une mesure aussi étendue l'apanage de la fortune, nulle part la vénalité ne fut plus générale et ne s'étala avec plus d'impudence qu'à Sparte. Le caractère des femmes descendit au même niveau que celui des hommes; Aristote, montrant leurs mauvaises mœurs, leur avidité

Digitized by Google

et leur lâcheté, cite leur licence comme l'une des causes de la chute de Lacédémone. Enfin cette constitution ne méconnaissait pas moins la liberté que l'égalité; l'individu était complétement sacrifié à l'État, tout était immolé à l'intérêt de la cité, tous les droits de l'homme étaient foulés aux pieds; nous aurons l'occasion un peu plus loin, en traitant de la liberté antique, de faire voir jusqu'à quel point la loi spartiate attentait aux droits et à la liberté de l'individu. Le déclin de Sparte suivit de près le moment où ses triomphes militaires lui avaient valu le premier rang en Grèce, et ce déclin avait sa cause principale dans ces institutions mêmes que Platon et les anciens en général admiraient tant; un demi-siècle s'était à peine écoulé depuis qu'elle avait atteint le point culminant de sa puissance, qu'il ne restait pas un sixième des familles qui, à l'origine, avaient constitué la caste souveraine; l'inégalité entre les riches et les pauvres s'était développée dans des proportions inconnues ailleurs, en grande partie sous l'action de la loi qui interdisait le travail et le commerce, et partant ne permettait pas aux familles qui s'appauvrissaient de réparer leurs pertes; plus le nombre des citoyens diminuait, plus il y avait à redouter des révoltes de la part des Laconiens et des Ilotes; et plus ces révoltes étaient à craindre, plus il fallait accorder de pouvoir aux éphores; ceux-ci étendirent ainsi de plus en plus leur influence et finirent par former une véritable dictature collective, qui faisait peser sur tous la même autorité oppressive. La décadence de Sparte fut si complète, que non-seulement elle perdit le premier rang en Grèce, mais qu'elle put même à peine conserver son rang dans le Péloponèse.

Voyons maintenant quelle a été la politique de ce peuple tant vanté, voyons quels services il a rendus à la Grèce; ce ne sont pas les exemples qui nous feront défaut pour prouver combien son caractère était jaloux et étroit, combien il était peu généreux et peu panhellénique, combien il était cruel et perfide; nous en avons les mains pleines; citons les plus saillants et les plus connus. Quand, menacés et plus tard vaincus par Cyrus, les Ioniens invoquèrent le secours de Sparte, ils virent celle-ci rejeter leur demande : la cause de ces Grecs ne l'intéressait pas assez directement. Lors de la première invasion des barbares en Grèce, les Athéniens furent seuls à s'y opposer; les Lacédémoniens ne marchèrent pas à leur secours, parce qu'une loi leur interdisait de se mettre en marche avant la pleine lune; ainsi, il n'a pas dépendu de Sparte que l'Attique ne fût conquise par les barbares, que la

Digitized by Google

Grèce ne leur fût assujettie, et que la civilisation européenne ne fût arrêtée par là dans son essor ! La seconde invasion des Perses, en menaçant davantage le Péloponèse, fit comprendre aux Spartiates la nécessité d'une action commune plus énergique, et l'héroïsme de Léonidas et de ses compagnons leur fit décerner à jamais le prix de la valeur; mais ce n'était là qu'un fait isolé; au milieu des dangers de tous, ils songeaient exclusivement à leur propre salut; Thémistocle dut recourir à la corruption et à des stratagèmes pour les empêcher d'abandonner la cause commune et pour les contraindre à triompher à Salamine. Les Athéniens avaient délivré la Grèce en repoussant les barbares; ce service immense inspira à la cité de Lycurgue, non pas de la reconnaissance, mais de la crainte pour sa propre puissance; elle recourut à la ruse pour étouffer dans son germe la grandeur naissante d'Athènes; celle-ci se proposait de relever ses murs renversés par l'ennemi; elle l'en dissuada, alléguant que si les Perses entreprenaient une nouvelle invasion, ils emploieraient ces fortifications contre les Grecs eux-mêmes; mais Athènes avait à sa tête un homme que la nature avait doué de trop de finesse et d'audace pour se soumettre à de pareils calculs; chacun sait avec quelle adresse Thémistocle déjoua la conduite astucieuse de la rivale de sa patrie. Périclès avait fait décréter que toutes les villes grecques seraient invitées à envoyer des députés à Athènes pour y tenir une assemblée générale qui aurait à délibérer notamment sur les moyens d'assurer la paix générale; la réalisation de ce projet eût pu sauver la Grèce; ce fut Sparte qui le fit échouer, craignant que son but réel ne fût de consolider la suprématie politique de sa rivale. Le pays était tranquille et florissant, sous une domination qui ne s'était encore déshonorée par aucune violence, quand Sparte entreprit la funeste guerre du Péloponèse; triomphante, grâce à la mauvaise direction de la folle guerre de Sicile, grâce à l'or des rois de Perse, elle ruina la cité qui avait sauvé la Grèce. Quel usage fit-elle alors de l'hégémonie que lui avait rendue cette guerre? tint-elle les promesses à l'aide desquelles elle avait amené le soulèvement contre Athènes? Le poëte comique Théopompe compare les Lacédémoniens aux cabaretières : après avoir fait goûter à leurs concitoyens le doux breuvage de la liberté, ils leur versèrent ensuite du vinaigre. Les Grecs ne tardèrent pas à s'apercevoir que la promesse de la liberté n'avait eu d'autre but que de les engager à s'unir à Sparte dans sa lutte contre la cité ionienne; ils ouvrirent les yeux,

Digitized by Google

mais trop tard ; l'hégémonie de Sparte se signala par un débordement effréné des passions oligarchiques les plus violentes; partout la force et la violence tinrent lieu de droit; partout les prétendus restaurateurs de l'autonomie des cités firent régner la terreur et se livrèrent à des proscriptions et à des massacres sans fin. Est-il nécessaire encore d'ajouter à cela d'autres preuves de la cruauté et de l'inhumanité des Spartiates? faut-il rappeler les procédés barbares par lesquels Sparte maintenait les Ilotes dans la soumission et se débarrassait de ceux d'entre eux dont le courage lui semblait menaçant pour sa propre sûreté? faut-il citer de nouveaux traits de duplicité de sa part? ne sera-ce pas pour elle une honte ineffaçable que d'avoir sacrifié l'indépendance grecque à son égoïste ambition, de s'être abaissée jusqu'à solliciter l'alliance persane, de s'être faite, contre des Grecs, l'auxiliaire de l'ennemi implacable de la Grèce, d'avoir enfin signé cet odieux traité d'Antalcidas, où l'on vit les descendants de Léonidas se prosterner aux pieds des descendants de Darius et de Xerxès? Après tout ce que nous venons de dire, nous croyons pouvoir conclure que si les grands instruments de la ruine de la Grèce ont été la Macédoine et Rome, c'est Sparte avant tout qui a rendu leur œuvre possible.

Nous terminerons notre appréciation du caractère, des institutions et de la politique de Sparte, en disant quelques mots de la valeur intellectuelle de ses citoyens; cette valeur était complétement nulle; véritable machine de guerre, simple instrument de destruction, Sparte ne donnait à ses enfants qu'une éducation exclusivement guerrière; par là sans doute elle produisit de valeureux soldats, mais des soldats auxquels manquait totalement l'esprit souple, ingénieux, plein d'initiative et de ressources des Athéniens; ils étaient superstitieux au delà de toute mesure; un rien les embarrassait, même à la guerre, leur côté brillant; un siége, la mer, tout ce dont ils n'avaient pas l'habitude, les mettait dans une perplexité extrême; à Platée, il leur fallut attendre l'arrivée des Athéniens pour pouvoir forcer les retranchements de Mardonius; leurs siéges, ainsi celui d'Ira, celui d'Ithôme, avaient une durée homérique; il n'en pouvait être autrement, avec leur éducation exclusivement militaire, avec l'oisiveté et l'uniformité de leur vie; il n'en pouvait être autrement dans une cité d'où le législateur avait exclu les arts et les lettres, et il ne réussit que trop dans cette partie de son œuvre; Sparte ne prit aucune part au mouvement intellectuel qui

Digitized by Google

fera à jamais la gloire de la Grèce; Isocrate accusait les Lacédémoniens d'ignorer jusqu'aux éléments des lettres; le sophiste Hippias affirmait qu'ils ne savaient pas compter; on se récrie contre ces exagérations; mais où sont les artistes, les poëtes, les orateurs, les historiens, les philosophes, nés à Sparte? quels sont les chefs-d'œuvre de l'intelligence humaine qu'elle peut revendiquer comme produits sur son sol? quels monuments immortels a-t-elle légués à la postérité? L'éloquence des Spartiates est célèbre, mais l'on sait à quoi elle se réduisait. Sparte occupe une grande place dans l'histoire de la Grèce; mais, comme le dit De Pauw, le saurions-nous, connaîtrions-nous seulement son nom, si les peuples auxquels elle fit la guerre n'avaient pas écrit son histoire en même temps que la leur? Nous avons dit plus haut que Sparte n'a rendu aucun service à la Grèce; nous ajoutons ici qu'elle n'a rien fait pour la cause de la civilisation. On voit donc combien elle est digne de l'admiration qu'on lui a vouée! Examinons maintenant si Athènes mérite, de son côté, le jugement de condamnation qu'on a prononcé contre elle.

Nous ne pouvons faire ici le tableau détaillé des institutions politiques d'Athènes, ni apprécier chacune de ces institutions en elle-même; appliquant le principe qui permet ou prescrit de juger l'arbre par ses fruits, nous jetterons seulement un coup d'œil sur son histoire; nous justifierons ainsi pleinement nos conclusions, croyons-nous. Et d'abord, il arrive souvent que l'on représente Athènes comme offrant le spectacle de troubles, d'excès et de bouleversements continus, et comme servant même d'exemple sous ce rapport au reste de la Grèce; nous n'hésitons pas à déclarer qu'un pareil tableau de la démocratie athénienne ne répond nullement à la réalité des faits; sans doute, nous ne soutiendrons pas que, dans une carrière de plusieurs siècles, Athènes n'ait jamais vu surgir la moindre révolution dans son sein; mais ce que nous affirmons, c'est qu'elle n'a pas connu cette guerre atroce entre les riches et les pauvres qui a mainte fois ensanglanté toutes les autres cités grecques; ce peuple intelligent et sage fut le seul de la Grèce qui honora et encouragea le travail; Solon prononça la déchéance des droits politiques contre tout homme qui ne connaîtrait pas un métier; Périclès ne voulut pas qu'un esclave coopérât à l'élévation des grands monuments de sa patrie, et il la réserva, comme un honneur, aux hommes libres; Athènes fut le seul État de l'antiquité où le commerce et l'industrie ne furent pas l'objet de la déconsidération générale, et c'est ce qui fit

Digitized by Google

qu'elle trouva presque toujours des ressources pour réparer ses pertes et ses revers, et pour combler les vides dans ses armées et sa population; enfin la division de la propriété y était telle qu'un recensement, fait à la fin du cinquième siècle, constata que la petite Attique comptait plus de 10,000 propriétaires. Après cela, on ne courra plus le danger d'être accusé de paradoxe, si l'on soutient que les agitations intérieures ont été moins violentes dans la démocratie athénienne que dans le reste de la Grèce, et que les désaccords entre les riches et les pauvres n'y ont nullement amené les mêmes désordres et les mêmes conflits sanglants. — On reproche aussi à Athènes, comme une invention de sa démocratie, le principe du tirage au sort appliqué à la collation de certaines fonctions; mais c'est une question de savoir si le tirage au sort, tel qu'il était appliqué à Athènes, avait le moindre caractère démocratique; il était d'abord bien antérieur à la démocratie, peut-être même aussi ancien que l'archontat, et la pensée qui y donna naissance était une pensée religieuse, savoir, que les dieux devaient désigner eux-mêmes les magistrats dans les attributions desquels rentraient les fonctions sacrées; aussi, lorsque s'établit la démocratie, le tirage au sort fut-il maintenu pour la désignation des archontes qui conservaient les fonctions religieuses sans aucun pouvoir effectif, mais ne fut-il pas étendu aux stratéges, qui furent alors revêtus de la véritable autorité. — On doit encore rendre à Athènes cet hommage, qu'elle possédait les institutions les plus libérales de l'antiquité; Démosthène nous apprend que tout citoyen, même légalement menacé de détention, devait être mis en liberté, du moment que trois de ses concitoyens, appartenant à la même classe que lui, se portaient caution; une décision de l'assemblée générale était nécessaire pour la mise en accusation du chef de crime d'État. — On comprend ainsi que Périclès, dans un discours rapporté par Thucydide(1), ait pu dire : « Nous vivons sous une constitution qui n'envie rien aux lois de nos voisins; nous sommes nous-mêmes plutôt un exemple pour les autres, que nous ne sommes leurs simples imitateurs... Notre république, considérée comme un ensemble, sert d'enseignement à la Grèce(2). »

Voyons maintenant si l'on peut dire de la démocratie athé-

(1) II, 36 et s.
(2) Grote, VIII, pp. 172 et s.

Digitized by Google

nienne, comme nous l'avons dit de Sparte, qu'elle n'a rendu aucun service à la Grèce. Sans la démocratie athénienne, la Grèce aurait perdu son autonomie dès les guerres médiques; jamais les tyrans et les rois n'auraient pu être amenés à faire contre les Perses un effort tel que celui de Marathon ou de Salamine; le grand roi n'eût pas eu de peine à leur faire abandonner la cause hellénique et à leur faire sacrifier l'indépendance nationale : il n'avait pour cela qu'à en faire ses satrapes. C'est donc bien à la démocratique Athènes que revient l'honneur de la résistance victorieuse à l'invasion persique. Que l'on compare à sa manière d'agir celle des autres cités grecques, celle de l'oligarchie thébaine par exemple, qui préféra l'amitié de Xerxès à l'indépendance commune, et celle de Sparte, qui se préoccupa beaucoup du sort du Péloponèse, siége de sa puissance, mais fort peu de celui de la nation entière, et l'on ne pourra qu'approuver Hérodote(1) s'écriant que, dût-il déplaire à la plupart des hommes, il ne dissimulera pas que les Grecs doivent leur salut au dévouement des Athéniens. Si l'immense empire oriental vint se briser contre l'Occident, ce fut donc surtout grâce aux victoires remportées par Athènes; mais celle-ci ne se contenta pas d'avoir repoussé l'invasion, elle voulut encore en prévenir le retour; seule elle conçut ce vaste projet, seule elle le réalisa, ou du moins ce fut elle qui présida à sa réalisation et qui par là même l'assura. L'hégémonie qu'elle acquit à la suite des guerres médiques, bien supérieure dans sa source à l'hégémonie spartiate, puisqu'elle la fonda sur la ruine des barbares, tandis que Sparte dut la sienne à la guerre civile, cette hégémonie fut un grand bienfait pour la Grèce; nous n'avancerons pas qu'Athènes souveraine n'ait commis ni faute ni méfait; mais l'établissement et le maintien de son empire n'en étaient pas moins le seul moyen d'assurer l'existence et le développement libre de la Grèce; son renversement fut la cause de l'impuissance de celle-ci à repousser l'attaque « de l'homme de Macédoine »; s'il s'était maintenu, au contraire, elle eût pu opposer un obstacle insurmontable à toute tentative d'asservissement, qu'elle vînt de Pella ou qu'elle vînt de Suse(2). Cette ruine de l'empire athénien, qui contribua, pour une part si considérable, à la perte de l'auto-

(1) VII, 139.
(2) Grote, passim, notamm. XII, pp. 95 et 96.



Digitized by Google

nomie de la Grèce et à sa décadence intellectuelle, est le plus souvent exclusivement attribuée aux fautes commises par Athènes elle-même, à ses excès, à ses exactions, à ses abus de pouvoir; nous croyons que ses fautes, réelles dans une certaine mesure, mais dans une mesure même faible, eu égard aux idées et aux pratiques du temps, n'ont été que le prétexte, habilement exploité par Sparte, de la révolte des Grecs; la véritable cause du soulèvement se trouve dans l'esprit de division et d'indépendance propre aux Hellènes; une séparation complète, une existence tout à fait distincte au point de vue de la souveraineté politique, tel fut toujours leur principe le plus cher; ce n'était jamais que pour l'autorité établie dans sa propre ville que le citoyen ressentait du respect et de l'affection; un pouvoir, résidant dans une autre cité, alors même qu'il assurait à tous les plus grands avantages et qu'il ne se montrait nullement oppressif, lui inspirait toujours de la répugnance; il tendait sans cesse à recouvrer la souveraineté pour sa cité, et cette tendance se manifestait même dans les rapports entre villes appartenant à la même branche de la race hellénique; c'est cette antipathie pour l'union et pour toute action combinée qui fit que, dès que les Perses eurent été repoussés de la Grèce, les Péloponésiens s'empressèrent de retourner dans leurs foyers; c'est ainsi encore que, lorsque les flottes persanes furent anéanties, les insulaires voulurent reprendre complétement leurs anciennes habitudes de vie isolée; mais Athènes avait le droit et le devoir de les obliger à tenir leurs engagements; elle usa de son droit, elle fit son devoir; mais une fois que la contrainte s'introduisait dans les relations des alliés, la nature de leurs rapports changeait; il ne pouvait naître de là que des difficultés, qui se manifestèrent et s'accrurent en effet de plus en plus, pour finir par une rupture complète, dont la responsabilité retombe en conséquence bien plus sur les événements et sur le caractère grec en général, que sur les fautes commises par la puissance dominante.

Signalons encore quelques-unes des qualités du peuple athénien, qualités dont les faits que nous venons de rappeler ont déjà fourni tant de preuves. On lui reproche son abattement extrême dans les revers; mais quelle nation a jamais montré une vitalité comparable à la sienne? Il résista au désespoir au milieu des circonstances les plus critiques; nous ne citerons qu'un exemple: prise par Lysandre et abandonnée par lui aux vengeances sanguinaires de l'oligarchie, Athènes réussit en quelques mois à recou-

Digitized by Google

vrer son indépendance, et en quelques années à reprendre la première place parmi les États de la Grèce. Veut-on des preuves de son esprit large et généreux? Elle aurait pu n'être bienveillante que par réciprocité, et alors elle ne l'eût peut-être jamais été à l'égard de Sparte; à la suite d'un tremblement de terre en Laconie, les Ilotes s'étaient soulevés et les Messéniens s'étaient joints à eux; Sparte se trouvait dans la position la plus périlleuse; elle demanda du secours à sa rivale; certains furent d'avis qu'il fallait l'abandonner. « Ne laissons pas la Grèce devenir boiteuse, » dit Cimon, et son avis l'emporta. Athènes passait pour être toujours disposée à venir au secours de ceux qui, victimes d'une injustice, recouraient à elle; on lui reprochait même son imprudence, qui lui faisait toujours prendre les faibles pour alliés (1). Demande-t-on des preuves de son humanité? Elle traitait ses esclaves avec la plus grande douceur; une loi punissait les insultes qu'on leur faisait; ils avaient un asile dans le tombeau de Thésée; ceux qui avaient à se plaindre de violences injustes de la part de leurs maîtres avaient un recours contre eux; les temples et les sanctuaires, interdits ailleurs aux esclaves, étaient ouverts pour eux à Athènes; Démosthène dit qu'ils y étaient plus libres dans leur langage que les citoyens dans d'autres républiques; Xénophon se révoltait de ce qu'ils allaient jusqu'à disputer le pas aux hommes libres : « Vous ne pourriez, ajoute-t-il, distinguer par le maintien et l'habillement l'esclave du citoyen. » Les étrangers étaient accueillis avec une bienveillance extrême. La peine de mort, mais non la torture, était infligée aux condamnés, et la mort n'y était que la privation de la vie, encore par le moyen le moins effrayant, la ciguë. Les vieillards, les infirmes, les soldats invalides, avaient leur subsistance assurée, et des médecins étaient chargés de leur donner les soins nécessaires. L'État élevait les enfants de ceux qui étaient morts à son service. Une gloire enfin que la démocratie athénienne ne partage avec aucune oligarchie, c'est d'avoir donné de nombreux exemples de modération dans la victoire; sans doute, les Athéniens ont fait mainte fois preuve de cruauté : c'est qu'alors ils restaient au niveau des autres peuples de l'antiquité; mais quand on rencontre des traits de modération, c'est à eux qu'on les doit; nous ne rappellerons que les deux plus saillants : profitant des malheurs de leur patrie, quelques aristocrates

(1) Isocrate; Euripide.

Digitized by Google

parvinrent, grâce à leurs violences, à leurs ruses et à la coopération de l'ennemi, à s'emparer du pouvoir; une fois maîtres de la place, ils commirent toute espèce de forfaits; néanmoins, quand le peuple fut parvenu à renverser l'oligarchie des Quatre-Cents, il n'y eut que quelques-uns des conjurés qui furent condamnés à mort; la révolution démocratique qui se produisit à la même époque à Samos fut marquée par la même modération, modération à laquelle, tout favorable qu'il soit à l'aristocratie, Thucydide ne peut s'empêcher de rendre hommage; — après le renversement des Trente Tyrans, Thrasybule fit défendre de maltraiter ceux qui se rendaient; les Tyrans seuls avec dix de leurs adhérents furent condamnés à l'exil; une loi fit défense d'accuser personne pour les faits passés; ainsi agit le peuple athénien, lorsque, vainqueur, il eut en son pouvoir ceux qui lui avaient fait tant de mal, qui avaient dépouillé tant de personnes de leurs biens, et commis tant de meurtres; et cependant, sans vouloir justifier les excès, d'où qu'ils viennent, il faut reconnaître que de sa part ils eussent été moins condamnables que de la part de l'oligarchie; car c'était lui qui était l'opprimé; sa gloire est donc plus grande encore, pour avoir su s'élever au-dessus du désir de vengeance que l'oligarchie avait dû lui inspirer par ses abus et ses provocations.

Il ne nous reste plus, pour terminer notre tableau comparé de Sparte et d'Athènes, qu'à apprécier la part prise par cette dernière au mouvement intellectuel de l'humanité; c'est ici son côté le plus brillant. Athènes, cet État qui renfermait une population inférieure à celle de nos villes modernes, rendit à elle seule plus de services à la cause de la civilisation que toutes les autres cités de la Grèce, que toutes les autres cités de l'antiquité réunies; les lettres, les arts et les sciences ont brillé chez elle d'un éclat qu'elles n'ont eu nulle part ailleurs; le siècle de la démocratie athénienne vit se produire un développement du génie dramatique, tragique et comique, tel, comme dit Grote (1), qu'on ne pourrait en trouver de pendant, ni avant ni après; les compositions des poëtes de ce temps qui sont parvenues jusqu'à nous n'ont guère été dépassées par les œuvres des temps modernes; quelle admiration ne devons-nous pas éprouver pour le peuple qui a produit tous ces génies, lorsque nous apprenons que ces

(1) XII, p. 131.

Digitized by Google

œuvres que nous admirons tant n'ont pas remporté le prix dans les concours, que d'autres leur ont été préférées, que la palme a été accordée à des auteurs dont nous connaissons à peine le nom ! Sans insister davantage sur ce point, nous croyons pouvoir nous résumer en disant que c'est la démocratie athénienne qui a produit tous ces poëtes, tous ces philosophes, tous ces orateurs, qui ont fait et font encore le fondement principal de la gloire de la Grèce.

Devons-nous conclure maintenant pour le lecteur? Le choix peut-il être douteux entre la constitution de Sparte, qui n'a su produire que des guerriers, et celle d'Athènes, qui sut faire des hommes, poëtes, artistes, philosophes, commerçants, soldats même, quand il le fallait? Et cependant c'est la constitution de Sparte que Platon a prise pour modèle ! N'exagérons pas toutefois; il n'est pas à nier que, lorsqu'il écrivait la *République*, Platon avait les yeux constamment fixés sur Lycurgue et sur son œuvre; il n'est pas à nier que c'est en grande partie à la constitution de Sparte qu'il a emprunté cette conception d'une société basée avant tout sur l'inégalité des classes, cette opposition radicale de la classe gouvernante et de la classe gouvernée, cette domination des guerriers ou du moins d'une élite de citoyens sortie de leurs rangs, cette réglementation de tous les actes de la vie poussée à ses plus extrêmes limites, cette discipline rigoureuse soumettant tout à son empire, cette éducation réglée jusque dans ses moindres détails; c'est évidemment encore à Sparte qu'il emprunte et l'éducation virile des femmes, et la communauté des biens, et la communauté des femmes et des enfants, et son mépris pour le commerce et l'industrie. Mais ce serait néanmoins être injuste envers lui que de le représenter comme professant pour Sparte et ses institutions une admiration illimitée; loin de là; à plus d'une reprise, au contraire, il reproche aux Spartiates leur organisation exclusivement guerrière. « Par vos institutions, leur dit-il, vous ressemblez moins à des citoyens qui habitent une ville qu'à des soldats campés sous une tente. » Il blâme l'éducation uniquement gymnastique et militaire qu'ils donnent à leurs enfants. Et il faut reconnaître en effet que, malgré toutes les analogies signalées par nous, il y a encore une grande différence entre les éléments que Platon fait entrer dans son État, le caractère qu'il leur attribue, l'éducation qu'il donne à ses citoyens, et le type bas et grossier que nous présente Sparte, type rendu cruel et sauvage par une éducation exclusivement corporelle,

Digitized by Google

et dépourvu de toute aptitude étrangère à la guerre(1); la classe dominante de Sparte ne sait que faire la guerre; la classe dominante de Platon sait gouverner dans des vues élevées de justice, de protection, de concorde. « Les lois de Platon, dit Montesquieu(2), étaient la correction des lois de Lacédémone. » Pris dans un sens absolu, le mot n'est guère exact; sur certains points, les lois de Platon n'étaient qu'une déplorable exagération des lois de Sparte; sur d'autres, elles en étaient la correction, mais une correction telle qu'il serait plus exact et plus juste de l'appeler une transformation complète. Il arrive aussi à Platon d'adresser aux Lacédémoniens et aux Crétois des reproches que l'on pourrait parfaitement retourner contre lui; ainsi celui qu'il leur adresse dans le liv. II des *Lois* : « Votre jeunesse, leur dit-il, est semblable à une troupe de poulains qu'on fait paître ensemble dans la prairie sous un gardien commun. *Les pères n'ont point droit chez vous d'arracher leur enfant farouche et sauvage de la compagnie des autres, de l'élever dans la maison paternelle, de lui donner un gouverneur particulier, et de le dresser en le caressant, en l'apprivoisant, et en usant des autres moyens convenables à l'éducation des enfants,* ce qui en ferait non-seulement un bon soldat, mais un bon citoyen, capable d'administrer les affaires publiques et regardant la force comme étant, non la principale partie de la vertu, mais la quatrième, toujours et en tous lieux, tant pour les particuliers que pour l'État. » — Une autre influence qui se fait aussi sentir dans l'œuvre de Platon, c'est celle de l'Orient; son génie le portait naturellement vers les idées d'ordre et de hiérarchie bien plus que vers les idées de liberté et d'indépendance; à ce point de vue, outre qu'il n'éprouvait que de la répugnance pour l'agitation et le mouvement de la démocratie athénienne, les idées et les institutions orientales avec leur apparence d'immobilité absolue devaient plaire à son esprit; l'immutabilité de la vérité et de la justice devait aussi facilement l'amener à en faire dériver, comme une conséquence nécessaire, l'immutabilité des institutions et celle des principes découverts par la philosophie; mais ici encore son génie propre l'a empêché de tomber dans les idées étroites et égoïstes de l'esprit

(1) Grote, III, 318.
(2) *Esprit des lois*, l. IV, ch. VI.

Digitized by Google

oriental; les classes de sa république ne conservent rien du caractère odieux des castes de l'Inde et de l'Égypte. — Les *Lois* enfin laissent apercevoir des traces de l'influence des institutions athéniennes sur Platon; une grande partie de sa législation et même de sa constitution politique ne fait que reproduire la législation et la constitution de son pays. — Nous verrons que, malgré ces influences diverses qui ont agi sur Platon, son œuvre se distingue, comme le dit Zeller(1), par un caractère propre et personnel des plus prononcés; c'est ce qui ressortira clairement du simple exposé de ses doctrines, des appréciations spéciales que nous ferons de chacune d'elles, et enfin des conclusions que nous donnerons sous forme d'appréciation générale.

Nous avons classé la *République* parmi les œuvres politiques de Platon, son objet étant l'État et son organisation idéale; mais les auteurs ne partagent pas tous cette manière de voir; certains d'entre eux lui reconnaissent un tout autre caractère et un tout autre objet. Les uns, comme Schleiermacher, sont d'avis que Platon n'y a pas tant pour but de décrire la cité parfaite, que de chercher la notion et la définition de la justice et de la vertu dans l'âme de l'individu. Les autres, comme Rousseau, Ritter, Sudre, Hatzfeld, etc., ne voient dans la *République* qu'un système d'éducation, ou soutiennent que le côté politique proprement dit y est complétement laissé dans l'ombre. « Voulez-vous prendre, dit Rousseau(2), une idée de l'éducation publique : lisez la *République* de Platon. Ce n'est point un ouvrage de politique, comme le pensent ceux qui ne jugent des livres que par leur titre. C'est le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait. » Nous n'invoquerons pas, à l'appui de notre opinion, le titre même du dialogue, pour ne pas être rangé parmi ceux qui ne jugent des livres que par leur titre. Il y a encore d'autres arguments plus décisifs à faire valoir dans notre sens. Et d'abord, nous pourrions réfuter les deux opinions contraires à la nôtre, en opposant l'une à l'autre; c'est, nous semble-t-il, un argument déjà fort sérieux pour notre thèse que cette contradiction entre ceux qui se refusent à voir dans la *République* une œuvre politique, et c'est en même temps un argument fort sérieux contre chacune des opinions que nous combattons que

(1) *Die Philosophie der Griechen*, II, p. 300.
(2) *Emile*, liv. I.

Digitized by Google

l'existence de l'autre; ces divergences prouvent que du moment que l'on méconnaît dans la *République* le caractère général qui constitue sa véritable unité et que fait présumer et pressentir le titre même adopté par l'auteur, on ne peut aboutir qu'à des solutions contradictoires et inconciliables. Sans doute, nous devons reconnaître que les recherches sur la justice dans l'âme humaine et sur l'éducation occupent une place importante dans la *République;* mais on peut l'expliquer, sans dénier à cette œuvre un caractère essentiellement politique; si Platon s'étend aussi longuement sur la justice dans l'individu, c'est qu'il la considère comme analogue à la justice dans l'État; c'est cette connexité étroite qu'il reconnaît entre l'une et l'autre qui le fait passer avec tant de facilité, dans tout l'ouvrage, de l'individu à l'État et de l'État à l'individu, et qui les lui fait donner réciproquement dans leur perfection commune comme un modèle l'un pour l'autre; s'il accorde une aussi grande place à l'éducation et s'il entre dans tant de détails à ce sujet, c'est qu'il fonde avant tout son État sur les mœurs, et que c'est l'éducation qui forme les mœurs. La *République* est donc bien réellement une œuvre politique; son véritable objet est bien l'État; comment pourrait-on en douter, quand on se rappelle toutes les questions politiques qui y sont traitées, toutes les recherches d'une nature exclusivement politique auxquelles s'y livre Platon? Comment se refuser à tenir compte de toutes les idées qu'il y émet sur la manière dont l'État doit être organisé et sur les institutions qu'il doit renfermer pour constituer l'État parfait, sur l'origine et la naissance de la société politique, sur la répartition des citoyens en classes, sur le principe de l'unité de l'État et les conséquences qu'il en faut déduire, la communauté des biens et la communauté des femmes et des enfants, sur la souveraineté de la science et le gouvernement de la philosophie, sur les gouvernements et leurs révolutions, sur le droit de guerre? Et si l'on tient compte de toutes ces idées et des discussions qui les accompagnent, comment pourrait-on hésiter à qualifier la *République* d'œuvre essentiellement politique?

M. Sudre objecte qu'on n'y trouve aucune indication relative aux assemblées du peuple, à l'établissement d'un sénat et de magistrats exécutifs; mais on ne s'arrêtera pas à cette objection, si l'on réfléchit que, pour Platon, vu son principe de l'absolutisme de la science, toutes ces institutions sont inutiles, ceux qui sont chargés du gouvernement, c'est-à-dire les philosophes,

Digitized by Google

suppléant à toute institution quelconque et pourvoyant à tout les besoins de l'État. M. Sudre conclut du reste en reconnaissant que l'organisation sociale proposée dans la *République* implique un certain ordre politique dont le principe est facile à caractériser.

Nous bornerons ici nos observations sur le caractère et l'objet de cet ouvrage; nous verrons, dans l'appréciation générale sur Platon, s'il ne faut y voir qu'un simple roman, s'il faut ne le considérer que comme la description d'un État purement idéal, ou si enfin il ne constitue que l'exposé de l'idéal d'un État grec.

Il en est de la politique comme de toute science quelconque; pour trouver la solution des questions qu'il faut y résoudre, on ne peut recourir qu'à deux procédés différents, à deux méthodes distinctes; l'une consiste à partir des principes fournis par la raison pour apprécier et régler les faits : c'est la méthode rationnelle; l'autre consiste à réunir, interpréter et juger les faits pour en déduire les principes : c'est la méthode expérimentale; dans la première, on étudie l'homme en lui-même, dans sa nature, en s'aidant directement des lumières de la raison que chacun porte en soi; dans la seconde, on étudie l'homme dans ses manifestations extérieures, dans l'histoire, en s'aidant des enseignements que fournissent les faits du passé et du présent; l'une a donc pour objet l'homme tel qu'il est de par sa nature et tel qu'il doit être, l'autre, l'homme tel qu'il s'est montré et tel qu'il se montre encore en fait.

Il est assez d'usage d'établir, relativement à ces deux méthodes, un parallèle entre Platon et Aristote, et de les opposer l'un à l'autre en représentant le premier comme le chef de l'idéalisme et le dernier comme le chef de la philosophie expérimentale. On ne peut contester qu'il y ait du vrai dans cette manière de voir, mais il faut la renfermer dans ses justes limites ; on serait tout à fait dans l'erreur, si l'on en déduisait la conséquence que Platon doit être considéré comme ne tenant aucun compte des données expérimentales, et Aristote comme ne voyant rien au delà des faits ; la marque caractéristique au contraire de ces deux génies est d'avoir employé les deux procédés, d'avoir réuni les deux méthodes; seulement, il reste vrai de dire que chacun d'eux s'est surtout attaché à celui des deux procédés qui répondait le mieux à ses prédilections et à ses tendances particulières, à son génie propre. En ce qui concerne Platon (nous parlerons d'Aristote

Digitized by Google

dans un autre chapitre), il est vrai qu'il emploie surtout la méthode rationnelle, que c'est la raison avant tout qu'il prend pour guide dans les règles qu'il formule concernant l'organisation de son État; mais il n'a pas complétement laissé de côté la seconde méthode, celle qui tire ses enseignements des faits, de l'histoire, de l'expérience du passé et du présent, c'est-à-dire la méthode expérimentale ou historique; nous le prouverons en citant quelques-uns des points sur lesquels il nous communique le résultat de ses recherches, soit dans la *République*, soit dans les *Lois*; et d'abord, il a beaucoup étudié les gouvernements de son temps; il recherche dans chacun d'eux le principe qui le constitue et les causes qui amènent sa décadence et sa chute; nous ne faisons que rappeler la remarquable description qu'il fait du despotisme en Perse, et dans laquelle il prédit en quelque sorte la destinée qui attend ce vaste, mais faible empire; c'est encore des faits qu'il dégage le tableau qu'il nous présente des excès de la démagogie athénienne; c'est aussi la méthode expérimentale ou historique qu'il emploie, quand il nous retrace l'histoire de la confédération dorienne et qu'il en fait dériver d'importantes conséquences pour la politique; si ce n'est pas des faits qu'il déduit sa théorie du pouvoir tempéré, c'est toutefois par les faits qu'il la démontre et la justifie; enfin, sa classification des gouvernements s'étaye également sur des faits. Concluons : les théories de Platon ne sont pas purement spéculatives, ce n'est pas l'emploi exclusif de la méthode rationnelle qui les lui a fait adopter, elles s'appuient aussi sur l'histoire, il les tire en partie de la méthode expérimentale; mais néanmoins ce n'est pas l'expérience et l'histoire, c'est la raison qui forme la source principale et la base fondamentale de tout son système.

### II. — Principe de l'unité de l'État. — La liberté antique et la liberté moderne.

Le principe qui sert de fondement à la *République*, c'est le principe de l'unité de l'État; pour Platon, l'État est et doit être un avant tout; c'est une unité, composée sans doute de parties, mais de parties intimement reliées entre elles par un centre commun et par une fin commune.

*Répub.*, liv. V (1) : Quel est le plus grand bien d'un État, celui que le législateur doit se proposer comme la fin de ses lois? Quel est son plus grand

(1) V. Cousin, t. 9, pp. 279 à 283. — Schneider, 462 et 463.

Digitized by Google

mal? Le plus grand mal d'un État, c'est ce qui le divise et d'un seul en fait plusieurs; son plus grand bien, c'est ce qui en lie toutes les parties et le rend un; ce qui forme le lien d'un État, c'est la communauté de la joie et de la douleur, lorsqu'autant que possible tous les citoyens se réjouissent et s'affligent également des mêmes événements heureux ou malheureux; ce qui divise un État, c'est l'égoïsme de la joie et de la douleur, lorsque les uns se réjouissent et que les autres s'affligent des mêmes événements publics et particuliers; cela vient de ce que tous les citoyens ne disent pas d'une voix unanime : ceci me touche, ceci ne me touche pas, ceci m'est étranger; si au contraire les citoyens disent également des mêmes choses : ceci me touche, ceci ne me touche pas, l'État va le mieux du monde; l'État est alors comme un seul homme; qu'il arrive à un citoyen du bien ou du mal, l'État, tel que nous le concevons, y prendra part comme s'il le ressentait lui-même; il se réjouira ou s'affligera tout entier. Dans notre État, plus que dans tous les autres, lorsqu'il arrivera du bien ou du mal à quelqu'un, tous diront ensemble : mes affaires vont bien ou mes affaires vont mal. En conséquence de cette persuasion et de cette manière de parler, il y aura entre eux communauté de joies et de douleurs.

Dans un passage du l. V des *Lois* que nous avons reproduit précédemment, la même idée est exprimée avec plus de force encore, car Platon y fait entendre que l'idéal serait que les choses mêmes que la nature a données en propre à chaque homme fussent en quelque sorte communes à tous, autant qu'il se pourra, comme les yeux, les oreilles, les mains, et que tous les citoyens s'imaginassent qu'ils voient, qu'ils entendent, qu'ils agissent en commun, de manière que leurs joies et leurs peines, leurs éloges et leurs blâmes eussent invariablement les mêmes objets.

Pour faire prédominer le principe de l'unité de l'État, Platon irait, s'il était nécessaire, jusqu'à sacrifier le bonheur de l'individu.

Nous fondons un État, dit-il au l. IV de la *République* (1), non pour qu'une classe particulière de citoyens soit très-heureuse, mais pour que l'État lui-même le soit le plus possible; c'est l'État heureux que nous croyons fonder, sans faire acception de personne, ayant en vue le bonheur de tous et non pas du petit nombre. S'il fallait n'avoir en vue que le bonheur des individus, ce qui ne tarderait pas à se produire, c'est que chacun sortirait de sa condition et que bientôt l'État n'existerait plus. Nous devons donc employer la persuasion et la force auprès de tous les citoyens, afin qu'ils remplissent le mieux possible les fonctions qui leur sont propres, et, quand l'État aura pris ainsi son accroissement et qu'il aura une sage administration, laisser chaque classe participer au bonheur dans la mesure départie par la nature.

La même idée se trouve exprimée dans un passage du l. VII de la *République* que nous aurons l'occasion de reproduire ailleurs.

(1) V. Cousin, t. 9, pp. 193 à 195. — Schneider, 420 et 421.

Digitized by Google

Le principe de l'unité de l'État n'est pas pour Platon un principe purement abstrait, sans portée pratique ou avec une portée pratique restreinte; c'est au contraire un principe dont l'influence se fait sentir dans toutes les parties de son système politique; c'est celui auquel il ramène toutes ses grandes institutions; nous citerons notamment les points suivants, comme conséquences principales qu'il en fait découler :

Répartition des citoyens en classes (cette répartition paraît au premier abord contraire au principe de l'unité, mais nous verrons plus loin comment Platon les concilie);

Égalité de l'homme et de la femme;

Communauté des femmes et des enfants;

Exclusion de l'opulence et de la pauvreté;

Communauté des biens.

L'un des principes les plus incontestables de la science politique, c'est le principe de l'unité de l'État, mais à la condition qu'il soit renfermé dans ses justes limites. En quel sens peut-on dire que l'État est et doit être un? Les hommes vivent et doivent nécessairement vivre en société; les groupes divers entre lesquels se répartit l'humanité tout entière forment chacun un État; chacun de ces États a son existence à part; mais si chacun d'eux a son existence à part, il doit évidemment se réduire lui-même à l'unité; il doit former et en effet il forme une unité, et par rapport aux autres qui existent en dehors de lui, et par rapport aux éléments mêmes qu'il renferme dans son sein; cette unité se trouve exprimée dans les termes dont on se sert pour le désigner: l'État, un État, dit-on; et ces mots non-seulement ne supposent pas, mais repoussent la dualité ou la multiplicité. Chaque État, disons-nous, a son existence à part; ne résulte-t-il pas de là pour lui un intérêt majeur, capital, celui du maintien de cette existence, celui de sa conservation? et n'est-ce pas évidemment là, pour tous les membres rentrant dans le corps social, un intérêt qui présente tous les caractères de l'unité la plus absolue? A côté, ou, si l'on préfère, au-dessous de cet intérêt primordial, n'y a-t-il pas encore, dans chaque société politique, d'autres intérêts communs à tous ceux qui la composent, intérêts d'une importance considérable aussi? Donc, en vertu même de son existence, l'État est et doit être un, car cette existence crée pour lui des intérêts, des droits, des devoirs, qui ne se confondent avec ceux d'aucun autre État, et, pour être plus général

Digitized by Google

et en même temps plus exact, avec ceux d'aucune autre existence ou personne quelconque. — Le principe de l'unité ne reste pas dans l'État un principe purement abstrait; il reçoit une manifestation que l'on pourrait ne considérer que comme une expression ou une suite de l'unité d'essence de l'État, mais qui n'en est pas moins d'une importance majeure par elle-même et par les conséquences qui en dérivent. La multitude, disait Pascal, qui ne se réduit pas à l'unité, est confusion. Il ne s'agit plus ici de l'unité de l'État considéré en lui-même, in abstracto, il s'agit de l'unité du pouvoir, organe et représentant de la société. Cette seconde unité est une conséquence et une garantie de la première. Quelle différence, en effet, y a-t-il entre l'État et la multitude? Le premier est tout simplement la dernière ramenée à l'unité; la multitude se compose d'éléments divers; si ces éléments divers n'étaient pas réduits à l'unité, si les volontés particulières n'étaient pas astreintes à plier sous une loi commune, expression des intérêts, des droits et des devoirs propres à la communauté entière, celle-ci resterait à l'état de multitude, elle ne serait pas une société, encore moins un État; de là cette conséquence pratique, que dans toute société il faut un pouvoir, un pouvoir unique, ayant pour mission de déterminer, de réaliser, et de faire respecter par tous l'intérêt commun à tous. Cette unité du pouvoir ne signifie pas qu'il ne puisse se décomposer en plusieurs branches dont le concours soit nécessaire pour gérer les affaires publiques; elle signifie seulement qu'il ne peut y avoir dans la société deux souverainetés, deux pouvoirs, ayant chacun à part et absolument la faculté d'interpréter et de réaliser à sa manière l'intérêt général; aussi, quelle que soit l'opinion que l'on professe sur la souveraineté politique, quelle que soit la combinaison même que l'on admette à cet égard, on n'a jamais soutenu et on ne soutiendra jamais qu'il y ait ou qu'il puisse y avoir dans l'État deux souverainetés séparées, deux pouvoirs distincts, investis chacun à part du droit absolu de diriger la société. L'État est et doit donc encore être un, en ce sens qu'il ait à sa tête pour le diriger une volonté unique, et non deux ou plusieurs volontés rivales qui puissent agir dans des directions opposées. — Ce n'est pas tout : le principe de l'unité de l'État est encore vrai en ce sens que, partout où le désaccord ou l'opposition inévitable des volontés individuelles dépasse certaines limites, partout où il existe entre les membres d'une même société des causes nombreuses ou puissantes de désunion, l'État n'a qu'une

Digitized by Google

existence précaire ; l'histoire est là pour montrer combien d'États ont péri, combien l'existence d'autres a été ou est encore troublée, par suite des dissentiments qui existaient ou existent entre leurs citoyens, dissentiments nés soit de la différence des croyances et des cultes, soit de l'opposition des intérêts commerciaux et industriels suivant les localités, dissentiments nés encore de ce qu'une partie de la population, annexée par la conquête, n'est retenue dans l'union que par la force, ou de ce que l'inégalité naturelle et fatale des conditions et des fortunes est encore aggravée par les institutions. — A tous ces points de vue donc, l'État est et doit être un : s'il n'était pas un, il ne serait pas, ou il ne tarderait pas à ne plus être. Tel est le sens dans lequel nous admettons le principe de l'unité de l'État. Mais nous ne pouvons pas l'admettre avec la portée que lui donne Platon. Pour lui, l'unité de l'État consiste dans l'identité complète, la communauté absolue, l'accord unanime des sentiments éprouvés, des opinions partagées et des volontés manifestées par tous les membres du corps politique; l'obstacle à l'unité en conséquence, ce sont toutes les passions individuelles, tous les sentiments particuliers, tels que les affections de famille, le désir de l'emporter sur les autres, l'amour de la richesse, l'ambition, etc., toutes passions qui, amenant des conflits de volontés, produisent la guerre dans la société, et partant, empêchent l'unité de l'État ; pour établir celle-ci, il faut donc supprimer toutes ces passions, les tarir dans leur source, et leur source, c'est l'individu; il faut dès lors anéantir l'individu, et cela dans ces trois manifestations si puissantes de son individualité, savoir la propriété des biens, la propriété des enfants, et enfin la propriété de la personne, source des deux autres. — Ainsi compris, le principe de l'unité de l'État nous semble un principe contre nature. Il suffirait, pour le prouver, de rappeler ce que Platon considère comme l'idéal politique. Là serait le comble de la vertu politique, d'après lui, où l'on apporterait tous les soins imaginables pour retrancher du commerce de la vie jusqu'au nom même de propriété, de sorte que les choses mêmes que la nature a données en propre à chaque homme devinssent en quelque sorte communes à tous, autant qu'il se pourrait, comme les yeux, les oreilles, les mains, et que tous les citoyens s'imaginassent voir, entendre et agir en commun. N'est-ce pas un principe contre nature que celui qui change l'homme, qui transforme sa nature, au point d'en faire un être tout à fait différent de ce qu'il est réellement ?

Digitized by Google

N'est-ce pas un système contre nature que celui qui, pour sa réalisation parfaite, exigerait ou supposerait que l'homme eût une nature physique complétement différente de celle qu'il a en réalité ? — Mais entrons plus avant dans l'examen des idées de Platon, et voyons si ce qu'il y a d'individuel dans l'homme produit bien les conséquences funestes qu'il lui reproche. La Providence a créé des individus, et qui dit individu, dit amour de soi, intérêt personnel ; en effet, tout individu a des besoins, des besoins qui doivent nécessairement obtenir satisfaction, et c'est de cette nécessité que dérive l'intérêt personnel ; celui-ci est donc fondé sur la nature elle-même, et par là le rôle considérable qu'il joue comme mobile des actions humaines lui appartient légitimement ; mais cette grande place occupée par l'intérêt personnel n'est pas seulement légitime, elle est en outre éminemment avantageuse à la société tout entière ; supprimez l'intérêt personnel, et il n'y aura plus ni travail, ni invention, ni prévoyance, ni épargne, ni ressort moral, ni progrès quelconque ; enlevez à l'individu le sentiment du moi, et, le travail de l'individu cessant, la société, qui n'est que la réunion des individus, restera stationnaire. Sans doute, si l'intérêt personnel va jusqu'à prétendre sacrifier les autres à soi, il cesse d'être légitime, il cesse d'être avantageux ; mais c'est qu'il n'est plus alors l'intérêt personnel, il devient égoïsme, et l'égoïsme est un tout autre sentiment ; l'intérêt personnel est légitime et utile, car, source de toutes les améliorations, c'est lui surtout qui contribue à la marche progressive de la société ; l'égoïsme au contraire est illégitime et fatal à la société, car c'est lui qui est la source de toutes les usurpations ; on peut donc dire que l'intérêt personnel et l'égoïsme sont deux sentiments tout à fait différents, deux sentiments contraires même, car l'un tend à rapprocher les hommes, et l'autre n'arrive qu'à les diviser ; on ne peut donc les confondre, ni surtout étendre au premier la réprobation que le second seul mérite. En résumé donc, vouloir anéantir l'individu, sous prétexte que l'intérêt personnel amène des conflits et suscite la guerre dans la société, ce n'est pas seulement demander à l'homme de changer sa nature physique et morale (et comment d'ailleurs serait-il possible d'admettre qu'alors que la Providence a créé des individus, tout homme, en entrant dans l'association, dût y faire le sacrifice de son individualité ?), c'est encore condamner la société à l'immobilité et à la mort, car c'est arrêter toute activité. — Ainsi le but que Platon cherche

Digitized by Google

à atteindre dans la *République*, l'unité absolue de l'État, est hautement condamnable; mais ce n'est pas tout; il va lui-même à l'encontre de ce but; il veut établir l'unité absolue de l'État, et pour cela que fait-il? Il supprime les deux grandes causes qui rattachent le plus intimement l'individu à l'État, savoir la famille et la propriété; il détruit tout ce qui constitue l'union véritable des citoyens entre eux; comme le dit Aristote, l'homme a deux grands mobiles de sollicitude et d'amour, la propriété et les affections, et il n'y a place ni pour l'un ni pour l'autre de ces sentiments dans la République de Platon. C'est ce que nous verrons d'une manière plus détaillée, quand nous traiterons de la communauté des biens et de la communauté des femmes et des enfants. — Il suit de ce qui précède que la diversité est un des éléments de l'ordre des choses; abandonnée à elle-même, sans doute, elle conduirait au désordre, spécialement dans le domaine de la politique; mais c'est là une raison pour la combiner avec l'unité, non pour la détruire; l'unité absolue, telle que l'entend Platon, équivaudrait à la suppression du mouvement et de la vie. L'accord de l'unité et de la diversité, leur développement respectif, l'équilibre et l'harmonie entre elles, telle est la loi de l'État comme la loi de l'individu.

L'idée de l'anéantissement de l'individu au profit prétendu de l'État n'était pas particulière à Platon: elle était l'idée générale de l'antiquité (1); celle-ci tout entière considérait l'État comme

(1) Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes, dans le Cours de politique constitutionnelle*, 2e édit., publ. par Laboulaye, t. II, pp. 539 à 560 (Les idées que nous exposons ici sont surtout empruntées à cet ouvrage); *Cours de politique constitutionnelle: De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, t. II, ch. 6, pp. 204 et ss.; *Cours de politique constitutionnelle*, t. Ier, Introduct. par Laboulaye, pp. IX à XII. — Laboulaye, *L'État et ses limites*, 4e édit., 1871, pp. 1 à 102; même ouvrage: *La liberté antique et la liberté moderne*, pp. 103 à 137. — Fustel de Coulanges, *La cité antique*, pp. 262 à 267 et 404 à 406. — J. Simon, *La liberté de conscience*, 4e édit., 1867, pp. 6 à 23. — Laurent, *La Grèce*, 2e édit., 1862, pp. 16 et 17; *Le Christianisme*, 1855, p. 331; *Le Moyen âge et la Réforme*, 2e édit., 1866, pp. 20 à 22. — Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, 1856, t. Ier, pp. 8 à 11. — Heeren, *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt. Griechen*. T. IV, Göttingen, 1812, pp. 232, 233, 236, 238, 274, 275, 292, 453, 518. — Guill. de Humboldt, *Essai sur les limites de l'action de l'État*, trad. par H. Chrétien. Paris, 1867, passim. — Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Zweiter Theil. Tübingen, 1846, notamm. p. 301.

Digitized by Google

investi d'une souveraineté absolue à l'égard des individus; la cité antique exerçait un empire illimité sur ses membres; ils lui étaient soumis sans réserve et sans limite aucune, ni quant aux objets sur lesquels portait cet empire, ni quant à l'étendue de la soumission; en un mot, la liberté individuelle n'existait pas; le citoyen appartenait, corps et âme, à la cité; en présence de l'État, la personne humaine s'effaçait complétement; elle ne comptait pour rien. La liberté était un mot qui se trouvait constamment sur les lèvres des Grecs; mais pour eux elle se réduisait à la liberté politique; aux yeux du citoyen grec, elle consistait à exercer, sans doute en concours avec ses concitoyens, mais du moins personnellement et directement, les attributions de la souveraineté, c'est-à-dire à figurer, discuter et voter dans l'assemblée publique, à délibérer et statuer sur la paix, sur la guerre, sur les alliances à conclure avec les pays étrangers, à voter les lois, à rendre des jugements, à nommer les magistrats, à occuper les fonctions publiques, à examiner les comptes, les actes, la gestion de ceux qui avaient rempli les magistratures, à faire comparaître les magistrats devant le peuple assemblé, à les accuser et à les juger. En un mot, pour les anciens, la liberté n'était pas autre chose que la participation active et permanente à l'exercice de la souveraineté; plus était forte la mesure dans laquelle le citoyen devait se consacrer aux affaires publiques, plus il se croyait libre; aussi les luttes qui se produisirent si fréquemment dans les cités grecques ne tendaient-elles pas à l'acquisition du droit, de la liberté, dans le sens propre et moderne du mot, mais à celle du pouvoir, de la souveraineté, avec les priviléges, les jouissances et les avantages matériels qui s'y rattachaient. La liberté, telle que les anciens l'entendaient, prenait même chez eux un caractère d'obligation qui lui enlevait notablement de sa nature de pur droit. Le citoyen de l'antiquité ne pouvait en effet pas se soustraire à la jouissance des priviléges que lui valait son titre; l'État lui faisait un devoir de voter à l'assemblée du peuple et de remplir les fonctions auxquelles il était appelé. Une loi de Solon(1) imposait à chacun l'obligation de prendre parti dans un sens ou dans l'autre, lorsque des discordes civiles venaient à s'élever; celui qui voulait rester neutre entre les factions opposées était menacé de l'exil et de la confiscation de

(1) Grote, IV, pp. 199 et ss.



Digitized by Google

ses biens. Que l'on se représente en outre ce qu'était dans la pratique la liberté politique telle que l'antiquité la comprenait, et l'on verra combien est exact ce que nous disons au sujet du caractère d'obligation qui s'y révèle; prenons pour exemple Athènes, le gouvernement démocratique et libre par excellence; le seul exercice des droits politiques devait y absorber l'individu tout entier; qu'on songe en effet aux multiples devoirs politiques qu'un citoyen athénien avait à remplir; il y a d'abord les assemblées du dème dans lequel il est inscrit; il doit y assister, s'il ne veut pas que l'on règle sans lui les intérêts religieux et politiques de cette petite association, intérêts qui le touchent de si près; il a ensuite à se rendre aux assemblées de sa tribu pour y prendre part au règlement des fêtes et des dépenses, à la rédaction des décrets, à la nomination des chefs et des juges; trois fois par mois, en règle, le peuple se réunit en assemblée générale; sa présence ici est obligatoire; il ne suffit pas de faire un simple acte de présence; il faut s'y trouver dès l'ouverture de la séance et écouter tous les orateurs, sous peine de ne pouvoir participer au vote, et les séances sont longues; elles durent d'ordinaire depuis le matin jusqu'à une heure avancée de la journée; les questions qu'on y discute sont des plus graves : élection des chefs politiques et militaires, établissement des impôts, changement des lois, déclaration de guerre, etc.; dans toutes ces questions le citoyen a un intérêt immédiat; il lui importe au plus haut point de prononcer en connaissance de cause, et partant d'écouter attentivement tous les orateurs, car toute mesure qui préjudiciera à l'État atteindra en même temps le citoyen dans sa propre personne, dans celle des membres de sa famille, dans sa fortune, sa sécurité ou sa liberté. La prérogative de l'homme libre ne se réduit pas à voter; quand le sort ou le choix de ses concitoyens le désigne, il a aussi à remplir des fonctions, soit dans son dème, soit dans sa tribu, soit dans la cité; tous les deux ans, en moyenne, il est héliaste, et en cette qualité il passe l'année entière dans les tribunaux à écouter les plaideurs et à appliquer les lois; plusieurs fois dans sa vie il est aussi appelé à remplir les fonctions de sénateur, et comme tel il siége toute une année, tous les jours, du matin au soir, réglant les affaires étrangères, délibérant sur celles qui doivent être soumises au peuple, préparant les décrets, communiquant constamment avec les magistrats; enfin le sort et l'élection peuvent encore l'appeler aux

Digitized by Google

fonctions de magistrat de la cité, archonte, stratége, astynome, etc. On voit que la jouissance de sa liberté devait absorber tous les moments de la vie d'un Athénien ; il n'avait pour ainsi dire pas un instant à consacrer à sa propre personne. On comprend maintenant qu'Aristote ait pu déclarer que, pour être citoyen, il fallait ne pas avoir besoin de travailler pour vivre : le citoyen dans l'antiquité était aussi absorbé par l'État qu'un fonctionnaire public de nos jours; les hommes vouaient tout leur temps à la politique ; ils passaient leur vie à se gouverner, comme le dit M. Fustel de Coulanges.

Pour compléter la démonstration de notre thèse au sujet de ce qu'était la liberté pour l'antiquité, nous allons faire voir maintenant que les principales manifestations de la liberté individuelle y étaient soumises aux restrictions les plus graves.

Et d'abord, la liberté religieuse était complétement inconnue des anciens; les citoyens devaient nécessairement partager les idées reconnues comme celles de la cité en ce qui concerne les dieux, et par suite se conformer à toutes les prescriptions portées en cette matière; l'État mettait sa force à la disposition de la religion pour assurer son maintien; des peines rigoureuses étaient infligées à ceux qui n'observaient pas les règles du culte établi, qui s'abstenaient de paraître dans les processions, qui ne prenaient point part aux repas sacrés, ne respectaient pas les jours fériés, ou ne participaient pas à la célébration des fêtes religieuses. L'antiquité aurait considéré comme criminel et sacrilége de permettre à chacun de suivre un culte autre que celui de la cité. Nous avons déjà eu l'occasion de rapporter quelques faits montrant ce qu'il pouvait en coûter de manquer aux règles de la religion nationale ; nous pouvons donc nous abstenir d'en citer ici.

La vie privée était soumise à l'omnipotence de l'État; celui-ci s'attribuait le droit de régler les mœurs, et comme les mœurs tiennent à tout et que tout tient aux mœurs, il n'était rien que la loi ne pût régler; elle atteignait les actions privées, même du caractère le plus intime. La loi athénienne rendait le mariage obligatoire; Sparte punissait ceux de ses citoyens qui ne se mariaient pas ou qui n'étaient pas mariés à l'âge réglementaire. Le jeune Spartiate ne pouvait visiter librement sa femme. A Athènes (1), la loi imposait le travail et punissait rigoureusement

(1) Hérodote, II, 177; Diodore, I, 77; Pollux, VIII, 6; Grote, IV, p. 191, note 1.

Digitized by Google

la paresse; à Sparte, elle interdisait le travail et prescrivait l'oisiveté. L'action du législateur s'étendait souvent jusqu'aux plus petits détails, jusqu'à des futilités même : à Locres, l'usage du vin pur était interdit aux hommes; à Rome, à Milet, à Marseille, il était interdit aux femmes; Sparte avait des règlements sur les coiffures des femmes; Athènes ne leur permettait pas d'emporter en voyage plus de trois robes; d'ordinaire chaque cité réglait le costume de ses membres; la loi de Rhodes et de Byzance défendait de se raser la barbe. Les éphores spartiates manifestèrent le plus vif mécontentement, quand Terpandre se permit d'ajouter une corde à sa lyre.

L'État ancien allait jusqu'à régler les sentiments, et même jusqu'à les régler en se mettant en opposition avec les lois naturelles les plus manifestes; ainsi, à la suite d'une bataille près de Corinthe et à la suite de la bataille de Leuctres, qui avaient coûté la vie à un grand nombre de Spartiates, les parents de ceux qui avaient succombé durent se présenter en public la figure souriante et visiter les temples en adressant aux dieux des actions de grâce, tandis que ceux dont les fils avaient échappé à la mort durent montrer un visage attristé (1).

L'intérêt de l'État exigeait que les citoyens fussent bien conformés; en conséquence, la législation primitive de Sparte, et probablement aussi celle d'Athènes, bien que le fait ne soit pas certain, prescrivaient au père de faire mourir ceux de ses enfants qui naissaient difformes ou contrefaits.

L'antiquité ne connaissait pas non plus la liberté de l'éducation et de l'enseignement. La loi spartiate ne laissait aucun droit au père quant à la direction de ses enfants. La loi athénienne paraît avoir été moins étroite; cependant l'éducation y semble avoir été reçue par les enfants en commun sous des maîtres désignés par la cité. L'État voulait posséder le monopole de l'éducation et interdisait en conséquence tout enseignement libre venant concourir avec le sien; toutes les règles qu'il suivait dans cette matière visaient l'intérêt public et ne tendaient qu'à former des citoyens vigoureux et dévoués à la patrie.

Ainsi donc l'antiquité ne connaissait ni la liberté religieuse, ni la liberté de la vie privée, ni la liberté d'éducation; en un mot, elle ne connaissait pas la liberté individuelle. Ajoutons

(1) Grote, t. XIV, p. 85; t. XV, pp. 17 et 18.

Digitized by Google

encore, à l'appui de ce qui précède, que sans doute l'État moderne établit bien des entraves à la libre action de l'individu et qu'il lui impose parfois des sacrifices bien lourds, mais jamais il ne le fait dans les mêmes proportions que l'État ancien. Ainsi l'État moderne exige le service militaire de ses citoyens, mais le plus souvent, pour ne pas dire toujours, il n'appelle qu'une partie d'entre eux sous les drapeaux, et ce n'est jamais que pour quelques années; à Rome, tout citoyen devait le service militaire jusqu'à cinquante ans, à Athènes jusqu'à soixante, à Sparte, toute sa vie. Ainsi encore l'État moderne perçoit des contributions, mais qui ne dépassent pas une faible portion de la fortune ou du revenu; l'État antique pouvait demander à ses membres le sacrifice entier de leur fortune; il pouvait aller jusqu'à se faire livrer par les femmes leurs bijoux, par les créanciers leurs créances, par les propriétaires d'oliviers l'huile qu'ils avaient fabriquée. L'État moderne réprime tout ce qui constitue une atteinte à l'ordre public; l'État ancien allait plus loin; il ne se bornait pas à punir les actes accomplis qui portaient une atteinte réelle à l'ordre social; il allait jusqu'à prévenir les atteintes qui pourraient y être portées; il punissait avant qu'on fût coupable, uniquement parce qu'il croyait que certaines situations renfermaient des éléments qui pouvaient compromettre sa sécurité ou son existence; l'ostracisme, qui existait dans bien des cités grecques, à Athènes, à Argos, à Mégare, à Syracuse, n'était pas autre chose qu'une précaution prise contre les citoyens qui, pour une raison quelconque, même par suite d'un mérite supérieur, semblaient offrir par leur présence des dangers pour la conservation de la constitution. Enfin, c'est encore l'antiquité qui a formulé la maxime que le salut de l'État est la loi suprême, et si l'on se croit obligé d'admettre le même principe de nos jours, nous pensons que l'on n'en admettra toutefois l'application que dans les circonstances les plus critiques, et sans reconnaître comme légitimes les atteintes aux droits de l'individu et les violations fragrantes des prescriptions de la justice et de la morale que l'antiquité en faisait dériver.

Les idées modernes au sujet des droits de l'individu et des droits de l'État, de la liberté et de l'autorité, sont tout à fait différentes des idées de l'antiquité. Quel sens attache-t-on en effet de nos jours au mot liberté pris en général? C'est le droit pour chacun de ne dépendre que des lois, de n'avoir à craindre ni arrestation, ni détention, ni condamnation, ni mauvais traite-

Digitized by Google

ment d'aucune sorte, de la part d'un ou de plusieurs individus agissant en vertu de leur volonté arbitraire ; c'est la faculté pour chacun d'avoir son opinion et de pouvoir l'exprimer librement en toute matière ; de faire choix d'un métier ou d'une profession et de l'exercer à sa guise ; de disposer de son bien à volonté ; d'aller, de venir, sans être astreint à aucune autorisation préalable et sans avoir à rendre aucun compte de ses intentions ou de ses motifs ; c'est encore pour chacun la faculté de se réunir à d'autres personnes, soit pour remplir les devoirs religieux, soit dans des vues d'intérêt ou de simple plaisir, etc. ; c'est enfin la faculté pour chacun de concourir à la marche de l'État par l'occupation de fonctions publiques, et par une intervention plus ou moins directe et sensible dans la nomination des magistrats et fonctionnaires. La liberté moderne, c'est donc avant tout la liberté individuelle, la jouissance paisible et complète de l'indépendance privée ; la liberté politique, bien que d'une grande importance par elle-même, vaut surtout comme garantie efficace de la liberté individuelle ; aussi les droits politiques modernes sont-ils des plus restreints, même chez les peuples les plus libres ; la nation n'exerce plus sa souveraineté politique par des actes émanant d'elle-même qu'à de rares intervalles ; cette souveraineté est limitée dans son exercice, pour ainsi dire presque toujours à l'état latent seulement, et quand elle s'exerce, sa manifestation est entourée de toute sorte de précautions et soumise à toute espèce d'entraves, et, en fin dernière, le citoyen ne l'exerce que pour l'abdiquer entre les mains de ceux qu'il choisit comme ses mandataires.

Ce changement dans les idées provient d'un changement radical qui s'est produit dans l'organisation de la société ; celle-ci repose aujourd'hui sur de tout autres bases que dans l'antiquité ; quelques mots sur ce sujet suffiront pour démontrer que ce qui était possible autrefois est devenu complétement impossible de nos jours, que ce qui a été ne saurait plus être.

Et d'abord, la société moderne a aboli l'esclavage ; or, l'esclavage était indispensable pour que la masse des citoyens pût exercer des droits politiques aussi nombreux et aussi variés que ceux, par exemple, dont jouissaient les citoyens d'Athènes ; sans leurs esclaves, les Athéniens auraient été dans l'impossibilité de consacrer tout leur temps aux affaires de l'État, et de passer leur vie sur la place publique ; ainsi donc la suppression de l'esclavage a privé les hommes libres du loisir qui provenait

Digitized by Google

pour eux de ce que tous les travaux, ou à peu près, étaient abandonnés aux classes serviles, et partant l'exercice de la liberté politique avec la même portée qu'autrefois est devenu impossible.

En outre, l'immense extension que le commerce et l'industrie ont prise de nos jours, en absorbant pour ainsi dire complétement la vie de l'homme, ne lui laisse que de courts intervalles à consacrer aux affaires publiques; occupé par ses entreprises, par ses spéculations, par les jouissances auxquelles il aspire ou qu'il a déjà pu s'assurer, il ne veut plus être arraché que passagèrement aux affaires qu'il considère comme le touchant immédiatement. Le commerce pousse encore à l'abandon des idées anciennes d'une autre manière, par le grand esprit d'indépendance individuelle qu'il suscite.

Enfin, la différence entre l'étendue des États anciens et celle des États modernes intervient aussi pour une part importante dans la différence des idées au sujet de la liberté; les États anciens étaient resserrés dans les limites les plus étroites, au point que le plus étendu, le plus populeux et le plus puissant d'entre eux était bien inférieur en étendue au plus petit de nos États modernes; il résultait de là que l'importance politique de leurs membres, même pris individuellement, était considérable ; le citoyen le plus humble d'Athènes, de Sparte ou de Rome, était une puissance réelle; de nos jours, au contraire, l'importance individuelle de chacun comme membre du corps politique est à peine sensible, et pour ainsi dire complétement annihilée dans la grande masse des citoyens, dont la volonté commune détermine la marche de l'État; dans l'antiquité, la volonté de chacun avait une action réelle sur la volonté nationale, elle en apparaissait comme un élément important; par là même, l'homme était payé des sacrifices qu'il faisait quant à sa libre action dans la vie privée; les restrictions qu'il supportait comme homme et comme individu étaient amplement compensées par la part qu'il avait comme citoyen dans la gestion des affaires publiques; cette compensation n'existe plus aujourd'hui; l'individu se sent perdu dans la masse; il ne voit pas que son vote ait une influence sérieuse sur la marche du gouvernement. En résumé donc, les anciens pouvaient consentir au sacrifice de la liberté individuelle, parce qu'ils l'échangeaient contre une liberté politique ayant une valeur pratique réelle et bien appréciable ; les modernes ne le peuvent point, parce qu'ils ne trouveraient plus la même compensation.

Digitized by Google

Quand nous disons que telles sont les idées modernes concernant la liberté, nous sommes loin de prétendre que la situation de fait en soit l'application fidèle ; sans doute, il est quelques pays, tels que la Belgique, la Suisse, l'Angleterre, où les droits de l'individu sont formellement reconnus; mais il n'en est pas de même dans le reste de l'Europe; il y a encore beaucoup de chemin à faire avant qu'on y arrive à réaliser la vraie notion de la liberté individuelle; ce que nous avons eu surtout en vue, ce sont les idées qui ont de plus en plus cours chez les théoriciens; il y a sans doute des voix discordantes; mais la revendication des droits de l'individu vis-à-vis de l'État est une thèse dont les défenseurs et les partisans gagnent de jour en jour plus de terrain; nous étions donc en droit de la considérer comme l'expression des idées modernes, et de l'opposer comme telle aux idées de l'antiquité.

En ce qui concerne ces idées de l'antiquité, nous avons, avant de finir, une dernière observation à présenter : c'est que notre manière de voir n'est pas conforme à celle de Grote (1). A la suite de la traduction d'un discours de Périclès, Grote fait remarquer que « ce discours mérite une attention particulière, en ce qu'il sert à rectifier une assertion faite beaucoup trop souvent sans jugement, à savoir que les sociétés anciennes sacrifiaient l'individu à l'État, et que c'est seulement dans les temps modernes que l'action individuelle a été laissée libre dans une mesure convenable; cela est vrai par excellence de Sparte; c'est également vrai à un haut degré de ces sociétés idéales dépeintes par Platon et par Aristote; mais c'est positivement faux de la démocratie athénienne, et nous ne pouvons l'affirmer avec aucune confiance de la majeure partie des cités grecques. » Nous avons suffisamment justifié l'assertion que combat l'historien de la démocratie athénienne pour n'avoir plus à réfuter l'opinion contraire qu'il défend; nous croyons pouvoir maintenir que les anciens n'ont pas possédé la notion vraie et complète de la liberté individuelle, et que la même erreur a été commise à cet égard, seulement dans des proportions diverses, par toute l'antiquité et par tous ses gouvernements, aussi bien les démocraties que les monarchies et les aristocraties. Toutefois, comme points nous rapprochant de l'opinion de Grote, nous admettons, d'une part,

(1) V. t. VIII, pp. 172 et ss.

Digitized by Google

que de tous les États de l'antiquité c'est Athènes qui a le moins méconnu les droits de l'individu, et d'autre part, que les philosophes spéculatifs de la Grèce sont encore allés bien plus avant dans cette voie que ses divers gouvernements.

### III. — Origine de l'État. — Les classes. — La justice, base de l'État.

Ce qui donne naissance à un État (1), c'est le besoin que chaque individu éprouve de mille choses et l'impuissance de se suffire à lui-même. Ainsi le besoin d'une chose ayant engagé un homme à se joindre à un homme, et le besoin d'une autre chose à un autre homme, la multiplicité des besoins a réuni dans une même habitation plusieurs hommes pour s'entr'aider, et nous avons donné à cette association le nom d'État. Les fondements d'un État sont donc nécessairement nos besoins et la possibilité de les satisfaire en se faisant réciproquement part de ce qu'on a pour recevoir ce qu'on n'a pas; or, les premiers de nos besoins sont la nourriture, le logement, le vêtement. Pour que l'État fournisse à tous ces besoins, il faut qu'il renferme des hommes travaillant à satisfaire leurs propres besoins matériels et ceux des autres, c'est-à-dire des laboureurs, des architectes, des tisserands, des cordonniers ou d'autres artisans semblables, des commerçants, des marchands, etc.

Ainsi, les besoins physiques étant la cause originelle de l'État, celui-ci doit renfermer une classe ayant pour mission de pourvoir par son travail physique à ses propres besoins et à ceux de tous; cette classe correspond dans l'individu à la faculté de désirer, que Platon nomme encore faculté intéressée ou amie du gain ; c'est la classe des laboureurs et des artisans.

Outre le besoin de pourvoir (2) à sa subsistance, il y a aussi le besoin de se défendre contre les attaques; de là, la nécessité d'une seconde classe dans l'État, la classe des guerriers.

Cette classe est animée d'une passion plus noble que la première, savoir, le courage, le mépris du danger; ici domine le principe du Θυμός.

Enfin, au-dessus du besoin de pourvoir (3) à sa subsistance et de se défendre, il y a encore un autre besoin pour l'État, le besoin de se gouverner.

---

(1) *Républ.*, liv. II, V. Cousin, t. 9, pp. 88, 89. — Schneider, 369, l. 20 à 45.
(2) *Républ.*, liv. II, V. Cousin, t. 9, pp. 98 et 99. — Schneider, 373, l. 36 à 45, 374.
(3) *Républ.*, liv. III, V. Cousin, t. 9, pp. 181 à 185; liv. IV, id., pp. 211 et 212. — Schneider, 412, l. 8 à 35, 413 et 414; — 428, l. 20 à 36, 429.

Digitized by Google

De là une troisième classe, la classe des magistrats, qui représente le νοῦς, la raison, et dont la mission est de diriger l'État, de commander aux autres classes, de donner des lois à tous, de pourvoir à l'ordre et au bonheur général.

Aux trois classes(1) que renferme l'État répondent trois vertus différentes : la prudence ou sagesse, le courage et la tempérance.

La *prudence* ou sagesse est la vertu ou la science particulière des magistrats; son objet est de délibérer sur l'État tout entier, pour régler le mieux possible tant son organisation intérieure que ses rapports avec les autres États ; c'est la science qui garde l'État.

Le *courage* est la vertu particulière des guerriers ; que les autres citoyens soient lâches ou courageux, cela ne fait pas que l'État soit l'un ou l'autre; l'État est courageux par une partie de lui-même, et cela parce que cette partie possède la vertu de conserver invariablement, sur les choses qui sont à craindre, l'opinion que le législateur en a donnée dans l'éducation. Le guerrier doit ainsi avoir des qualités qu'il est difficile de réunir ; il doit être comme le chien; il doit avoir de la sagacité pour découvrir l'ennemi, de la vitesse pour le poursuivre, de la force pour le combattre, du courage, c'est-à-dire être enclin à la colère, pour bien combattre ; mais, d'un autre côté, pour que ce caractère irascible ne rende pas les guerriers féroces entre eux et à l'égard des autres citoyens, ils doivent être doux pour leurs compatriotes, sans quoi, avant qu'on vienne les attaquer pour les détruire, ils se seront bientôt détruits eux-mêmes; le guerrier, pour être excellent, doit être à la fois philosophe, colère, agile et fort.

La troisième vertu, la *tempérance*, est une manière d'être bien ordonnée, un empire qu'on exerce sur ses plaisirs et ses passions. Dans notre État, on trouve bien une multitude de passions, de plaisirs et de peines dans les femmes, les esclaves et la plupart de ceux qui appartiennent à la classe appelée libre et qui ne valent pas grand' chose ; et pour les sentiments simples et modérés, fondés sur l'opinion juste et gouvernés par la raison, on ne les rencontre que dans un petit nombre de personnes; mais les désirs de la multitude composée d'hommes vicieux seront dominés par les désirs et la prudence des moins nombreux qui seront aussi les plus sages. Si donc on peut dire d'un État qu'il est maître de ses plaisirs, de ses passions et de lui-même, on doit le dire du nôtre. On peut ajouter par tous ces motifs qu'il est tempérant ; s'il est quelque État où magistrats et sujets ont la même opinion sur ceux qui doivent commander, c'est le nôtre; lorsque l'État présente cet accord, la tempérance réside et dans ceux qui commandent et dans ceux qui obéissent; la tempérance est donc une espèce d'harmonie ; il n'en est pas d'elle comme de la prudence et du courage qui, bien qu'ils résident dans une seule partie de l'État, le rendent néanmoins prudent et courageux ; la tempérance n'agit point ainsi ; mais, répandue dans tout le corps de l'État, elle établit entre toutes les classes un accord parfait, de sorte qu'on peut dire

(1) *Républ.*, liv. IV, V. Cousin, t. 9, pp. 210 à 224 ; liv. II, id., pp. 100 à 103. — Schneider, 428, l. 20 à 36, 429 à 434 ; — 375 et 376.

Digitized by Google

que la tempérance est cet accord même, cette harmonie naturelle de la partie inférieure et de la partie supérieure, pour s'entendre sur celle des deux qui doit commander à l'autre, qu'il s'agisse d'un État ou d'un individu.

Voilà donc déjà trois vertus dans notre État ; il reste celle qui achève l'idée entière de la vertu, la *justice*. La justice, c'est le principe supérieur qui produit les autres vertus et qui, produites, les conserve. S'il fallait décider ce qui contribuera le plus à la perfection de l'État, il serait difficile de dire si c'est l'accord des sentiments entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, ou, dans les guerriers, le maintien de l'opinion légitime sur ce qui est à craindre et sur ce qui ne l'est pas, ou la prudence et la vigilance dans ceux qui gouvernent, ou si enfin ce qui y contribue davantage est la pratique de cette vertu par laquelle femmes, enfants, hommes libres, esclaves, artisans, gouvernants et gouvernés, se bornent chacun à leur emploi, sans se mêler à celui des autres. Ce qui concourt donc à la perfection de l'État, avec la prudence, le courage et la tempérance, c'est la vertu de ne s'occuper que de sa propre tâche, de celle pour laquelle on a apporté en naissant le plus de disposition, et cette vertu, c'est la justice, qui maintient à chacun la possession de ce qui lui appartient et l'exercice de son emploi. Que le charpentier s'ingère d'exercer le métier de cordonnier, ou le cordonnier celui de charpentier, ou que le même homme fasse deux métiers à la fois, ce désordre ne causerait pas un très-grand mal à l'État ; mais si celui que la nature a destiné à être artisan ou mercenaire, enorgueilli de ses richesses ou de quelque autre avantage, entreprenait de s'élever au rang des guerriers, ou le guerrier à celui des magistrats, sans en être digne, ou si le même homme entreprenait d'exercer à la fois ces divers emplois, une telle confusion de rôles serait la ruine de l'État ; ainsi donc, réunir ces diverses fonctions ou passer de l'une à l'autre, c'est ce qui peut arriver de plus funeste à l'État et ce qu'on peut très-bien appeler un véritable crime ; or, le plus grand crime envers l'État doit être appelé injustice ; se borner donc aux fonctions qui nous sont propres, c'est la justice, et ce qui fait que l'État est juste.

Platon présente, à propos et à l'appui de la répartition des citoyens en diverses classes, quelques considérations que l'économie politique invoque encore de nos jours en faveur de la division du travail.

Chacun, dit-il(1), doit faire le métier qui lui est propre pour tous les autres ; chacun de nous n'apporte pas en naissant les mêmes dispositions ; les uns sont propres à faire une chose, les autres à faire une autre ; il se fait plus de choses, elles se font mieux et plus aisément, quand chacun fait celle à laquelle il est propre. Si nous voulons que tout aille bien, le laboureur ne doit pas faire lui-même les instruments aratoires ; il en est de même de l'architecte, du tisserand et du cordonnier ; voilà donc les charpentiers, les forgerons et les autres ouvriers semblables qui vont entrer dans notre État ; il faudra aussi des bergers et des pâtres, afin que les laboureurs aient

(1) *Républ.*, liv. II, V. Cousin, t. 9, pp. 89 à 100.— Schneider, 369 à 374.

Digitized by Google

des bœufs pour le labourage, l'architecte, des bêtes de somme pour le transport de ses matériaux, le tisserand et le cordonnier, des peaux et des laines; notre État aura encore besoin de personnes chargées d'aller chercher ce qui lui manque dans les États voisins, de commerçants, marchands, mercenaires, etc... Comme il est impossible qu'un seul homme fasse bien plusieurs métiers à la fois et que la guerre est un métier, nous devons choisir parmi les citoyens ceux qui par leur naturel sont les plus propres à la garde de l'État.

Tous ceux qui font partie (1) de l'État sont frères; mais le dieu qui les a formés a mêlé de l'or dans la composition de ceux d'entre eux qui sont propres à gouverner les autres et qui pour cela sont les plus précieux, de l'argent dans la composition des guerriers, du fer et de l'airain dans la composition des laboureurs et des artisans. Comme ils ont tous une origine commune, ils auront pour l'ordinaire des enfants qui leur ressembleront; cependant, d'une génération à l'autre, l'or deviendra quelquefois argent, comme l'argent se changera en or, et il en sera de même des autres métaux. Le dieu recommande principalement aux magistrats de prendre garde sur toute chose au métal qui se trouvera mêlé à l'âme des enfants; et si leurs propres enfants ont quelque mélange de fer ou d'airain, il veut absolument qu'ils les relèguent dans l'état qui leur convient, parmi les artisans ou laboureurs; si ces derniers ont des enfants en qui se montre l'or ou l'argent, il veut qu'on élève ceux-ci au rang des guerriers, ceux-là au rang des magistrats, parce qu'il y a un oracle qui dit que la république périra, lorsqu'elle sera gouvernée et gardée par le fer ou par l'airain. — Le guerrier qui sur le champ de bataille aura quitté son rang, jeté ses armes ou fait quelque action semblable par lâcheté, doit être relégué parmi les artisans et les laboureurs.

Quels sont parmi les citoyens (2) ceux qui doivent commander ou obéir? Les vieux doivent commander et les jeunes obéir, et parmi les vieillards il faut choisir les meilleurs, ceux qui ont au plus haut degré les qualités d'excellents gardiens; il faut pour cela qu'à la prudence et à l'énergie ils unissent le dévouement à l'État; choisissons donc entre tous les gardiens ceux que nous aurons vus montrer, pendant toute leur vie, le plus grand dévouement aux intérêts de l'État. — Ainsi il faudra chercher ceux qui sont les plus fidèles observateurs de la maxime, qu'on doit faire tout ce qu'on regarde comme le plus avantageux à l'État; les éprouver dès l'enfance, en les mettant dans les circonstances où ils pourraient le plus aisément oublier cette maxime; choisir celui qui la conservera le plus fidèlement et qu'il sera le plus difficile de séduire; les placer ensuite au milieu des fatigues, des douleurs, des combats, et les observer encore dans cette nouvelle épreuve; enfin, les mettre aux prises avec la séduction et le prestige; transporter tour à tour nos guerriers au milieu d'objets terribles ou séduisants, pour éprouver si dans toutes ces circonstances ils résistent au charme et conservent une contenance vertueuse;

---

(1) *Républ.*, liv. III, V. Cousin, t. 9, pp. 187 et 188; — liv. V, id., p. 292. — Schneider, 415; — 468, l. 32 à 35.

(2) *Républ.*, l. III, V. Cousin, t. 9, pp. 181 à 185. — Schneider, 412, l. 10 à 35, 413 et 414.

Digitized by Google

si, toujours fidèles à la musique dont ils ont reçu les leçons, ils montrent dans toute leur conduite une âme réglée selon les lois du rhythme et de l'harmonie, tels enfin qu'ils doivent être pour rendre les plus grands services à eux-mêmes et à l'État. Nous établirons chef et gardien de l'État celui qui, dans l'enfance, dans la jeunesse, dans l'âge viril, aura passé par toutes ces épreuves et en sera sorti pur ; nous le comblerons d'honneurs pendant sa vie, et après sa mort nous lui érigerons les monuments qui peuvent illustrer le plus sa mémoire. Voilà comme une ébauche imparfaite de la manière dont il faut procéder dans le choix des gardiens de l'État. — Le parti le plus sage (1) est d'établir gardiens de l'État ceux qui seront reconnus capables de veiller à la garde des lois et des institutions. Nous ne choisirons pas ceux qui, privés de la connaissance des principes des choses, n'ayant dans l'âme aucun exemplaire qu'ils puissent contempler, ne pouvant tourner leurs regards sur la vérité même et y rapporter toute chose, sont par conséquent incapables d'en tirer les lois qui doivent fixer ce qui est honnête, juste et bon, et après avoir établi ces lois, de veiller à leur garde et à leur conservation, mais plutôt ceux qui connaissent les principes des choses et qui, de plus, ne leur sont point inférieurs en expérience et ne leur cèdent en aucun genre de mérite.

Quand nous traiterons de l'éducation, nous verrons quelles sciences spéciales doivent être enseignées à ceux qui seront appelés à gouverner l'État ; nous trouverons le développement des mêmes idées en arrivant aux passages où Platon établit la nécessité de remettre aux philosophes le gouvernement de l'État.

Platon trace encore dans le liv. III de la *République* quelques règles, spéciales aux guerriers, dont le développement se trouve dans les parties qui traitent de l'éducation, de la communauté des femmes et de la communauté des biens.

Il faut prendre, dit-il (2), toutes les mesures possibles pour empêcher que les guerriers ne deviennent des tyrans farouches pour les autres citoyens ; une bonne éducation leur est nécessaire, si l'on veut obtenir le point le plus important, qu'ils aient de la douceur dans leurs rapports entre eux et avec les autres citoyens. Outre cette éducation, il faut leur donner des habitations et une fortune qui ne les empêche pas d'être d'excellents gardiens et ne les porte pas à nuire à leurs concitoyens. Aucun d'eux ne doit rien posséder en propre, à moins que cela ne soit absolument nécessaire ; ils ne doivent avoir ni maison ni magasin où tout le monde ne puisse entrer. Quant à la nourriture nécessaire à des guerriers sobres et courageux, qu'ils s'imposent la loi de n'en recevoir des autres citoyens, comme salaire de leurs services, ni plus ni moins qu'il ne leur en faut pour les besoins de l'année. Ils doivent

(1) *Républ.*, liv. VI, V. Cousin, t. 10, pp. 2 et 3. — Schneider, 484.
(2) *Républ.*, liv. III, V. Cousin, t. 9, pp. 189 à 191. — Schneider, 416 et 417.

Digitized by Google

enfin vivre ensemble comme des guerriers au camp, assis à des tables communes.

Il y a lieu, nous paraît-il, de faire une réserve au sujet de la manière dont Platon expose l'origine de l'État : il le fait dériver, en effet, des besoins physiques de l'homme et de l'impossibilité pour celui-ci de les satisfaire sans le concours de ses semblables. (Qu'on ne nous objecte pas que Platon ne reconnaît pas seulement la nécessité de pourvoir à sa subsistance et de se défendre, mais aussi celle de se gouverner ; car une lecture attentive montre bien que, dans l'esprit de Platon, l'État doit sa naissance à l'impuissance dont les hommes se sont sentis atteints à donner satisfaction à leurs besoins physiques en dehors de la société). Sans doute, plus on se rapproche des origines de la société, plus est grande la place proportionnelle qu'occupent les besoins physiques, et l'on peut à bon droit dire qu'ils sont dominants dans l'enfance de l'humanité; mais ce serait une erreur de croire qu'ils soient les seuls de l'humanité à ses débuts, et qu'eux seuls aient déterminé les hommes à vivre dans l'État. La conception d'Aristote, à savoir que l'homme est un être sociable par essence, est bien supérieure à celle de Platon. La sociabilité de l'homme n'est pas seulement produite par sa nature physique, elle l'est aussi par sa nature intellectuelle et morale ; il n'a pas seulement les besoins du corps, tels que ceux de la nourriture, de l'habitation, du vêtement, du repos, du bien-être, il a aussi les besoins de l'âme et de l'intelligence, de l'esprit et du cœur, tels que les besoins de famille, de sécurité, de justice, de moralité, d'instruction, de connaissances et de jouissances artistiques, littéraires, scientifiques, religieuses et morales ; en un mot, il n'a pas simplement une existence végétative ou animale, il a en outre une vie intellectuelle et morale. Or, sans le concours de ses semblables, c'est-à-dire en dehors de la société, il serait réduit à l'impuissance, aussi bien intellectuellement et moralement que physiquement; la société lui est indispensable pour lui permettre de réaliser sa destinée, en assurant le respect de sa personne et de ses droits, en rendant possible et complète la libre action de ses facultés, en fournissant satisfaction aux besoins de sa double nature; ce ne sont pas seulement les biens matériels que les hommes se communiquent dans la société, mais aussi les biens moraux et intellectuels; l'échange des idées et des sentiments accompagne et suit

Digitized by Google

l'échange des produits du travail manuel. L'homme n'est d'ailleurs pas seulement rendu sociable par le sentiment de son impuissance dans l'isolement; il est sociable par sa nature même, il est sociable par instinct; les sympathies les plus vives, les penchants les plus irrésistibles, en dehors de la réflexion même, rapprochent les hommes les uns des autres; le langage, qui a été accordé à l'homme seul, témoigne déjà par lui-même combien la sociabilité est un trait distinctif de la nature humaine; ce qui le prouve encore avec une force nouvelle, ce sont les restrictions que l'on se voit obligé d'apporter à l'application du système pénitentiaire; la société aujourd'hui, pour réprimer les atteintes à l'ordre public, a imaginé de condamner le coupable à l'isolement, mais elle n'a pu lui infliger un isolement absolu, parce que cette peine eût été alors plus cruelle que la peine de mort, et que personne d'ailleurs n'eût pu la supporter. Notons au surplus que si Platon donne ainsi à l'État une origine trop matérielle, son point de départ ne l'égare nullement, quand il en vient à déterminer sa mission; nous verrons plus tard que s'il commet des erreurs sur ce nouveau point, c'est dans un sens tout opposé.

Mais, à propos de cette même question de l'origine de l'État, il faut rendre à Platon cette justice qu'il n'a pas commis l'erreur dans laquelle a versé Rousseau; il n'a pas, ainsi que celui-ci, considéré l'État comme le produit de la volonté libre des hommes, mais comme une nécessité à laquelle ils ne pouvaient pas se soustraire; il a compris que l'État doit exister et ne peut pas ne pas exister. Nous ne pouvons nous livrer ici à une réfutation en règle de la célèbre théorie du contrat social; qu'il nous suffise de dire qu'elle est en opposition formelle avec les faits; car d'abord, il n'y a jamais eu d'état de nature pareil à celui qu'elle suppose; que l'on remonte à l'association la plus restreinte, à la peuplade la moins développée, à la famille même, et toujours on trouvera une certaine autorité, ce qui est exclusif de l'état de nature; la théorie du contrat social est encore contraire aux faits, en ce que jamais on n'a vu, comme elle le prétend, les hommes recourir à des conventions qui les auraient fait sortir de l'état de nature et entrer dans l'état social; certes, bien des contrats apparaissent dans le développement politique des nations; mais leur objet est, non de décider qu'il y aura une vie sociale, mais de régler ou de modifier les rapports sociaux ou d'en créer entre des sociétés diverses. Ce système est encore contraire à la raison, car celle-ci ne permet

Digitized by Google

pas de se figurer des hommes se réunissant pour délibérer sur le point de savoir s'ils vivront ou non en société; sans doute, l'organisation de l'ordre social repose et doit reposer sur la libre volonté de ses membres; en ce sens on pourrait dire qu'un contrat règle les rapports sociaux et que ce contrat dérive de la volonté libre des contractants; mais la raison n'admet pas que cette liberté puisse aller jusqu'à décréter qu'il n'y aura pas de société, qu'il n'y aura pas d'État. Enfin la théorie du contrat social est encore dangereuse, car si l'État ne dérive que d'une convention, il peut toujours être remis en question; son existence n'a plus rien de stable; les contractants ont le droit de rompre le pacte et de retourner à l'état de nature dont il les a fait sortir; ce système est dangereux, car ce n'est pas asseoir l'ordre social sur des bases bien fermes, ce n'est pas lui assurer le respect constant des hommes que de le leur représenter comme un simple produit de leur volonté arbitraire, alors qu'il est au-dessus de toute volonté humaine; il serait bien difficile d'élever des institutions solides sur des bases aussi fragiles.

Après avoir exposé l'origine de l'État, Platon énumère et caractérise les différentes classes dont il se compose; nous le voyons ici établir ce que l'on pourrait appeler une psychologie de l'État, qui n'est que la reproduction de sa psychologie de l'individu ou du moins qui s'en rapproche beaucoup. Il reconnaît en effet dans l'âme de l'individu trois principes différents, trois parties distinctes (1) :

La partie supérieure, ou la raison, la faculté qui connaît, qui distingue le vrai, le pur, l'éternel, qui s'élève jusqu'au principe des choses, c'est-à-dire jusqu'à l'Être même, et qui dans l'âme combat les passions et les désirs honteux;

La partie inférieure, principe de la sensation et du désir, de la crainte, de la colère aveugle, de l'amour grossier ; c'est la partie de l'âme qui aime, qui a faim et soif, qui est la proie de tous les désirs;

Enfin, la partie moyenne, principe de la colère noble, des affections généreuses, du courage, qui assiste la raison dans sa lutte contre le désir; c'est le coursier généreux qui, soumis au conducteur, l'aide à maîtriser le coursier insolent et rebelle.

---

(1) *Républ.*, liv. IV; *Phèdre; Timée; Théétète; Philèbe.*

Digitized by Google

Il appartient à la raison de commander, puisque c'est en elle que réside la sagesse; c'est à la colère d'obéir et de la seconder; et ces deux parties de l'âme ont à gouverner la partie où siége le désir, qui occupe la plus grande place dans notre âme et qui est insatiable de sa nature.

Nous n'avons pas à nous arrêter longuement à ces idées de Platon sur l'âme, considérées en elles-mêmes, puisque notre travail n'a pour objet que ses théories politiques; nous nous bornons donc à faire observer qu'on adresse généralement à cette division de l'âme en trois parties le reproche, qu'il n'est pas facile de comprendre la vraie nature de la partie moyenne; le principe intermédiaire, en effet, tel que Platon le conçoit, est fougueux et violent, comme le désir, et cependant c'est la raison qu'il doit servir dans sa lutte contre ce dernier; ce principe intermédiaire équivaut-il à la volonté ou volition des psychologues? Peut-être; en tout cas il en occupe presque toujours la place; comme la volonté, il peut pencher vers le bien ou vers le mal, quoiqu'il soit naturellement l'auxiliaire de la raison et que son rôle soit de la faire prédominer. Quoi qu'il faille penser de cette critique, nous n'avons pas à nous prononcer à cet égard, n'ayant à nous occuper de la psychologie de l'individu qu'à raison de ses rapports avec la psychologie de l'État. De même que Platon reconnaît trois parties dans l'âme, de même il reconnaît trois classes dans l'État. « Il y a, dit-il (1), dans l'État et dans l'âme de l'individu, des parties correspondantes et égales en nombre, et c'est une nécessité que l'État et l'individu soient prudents, courageux, tempérants et justes, de la même manière et par le même endroit. Nous appelons l'homme courageux, lorsque cette partie de l'âme où réside la colère suit constamment, au milieu des peines et des plaisirs, les ordres de la raison sur ce qui est à craindre ou ne l'est pas; nous l'appelons prudent, à cause de cette petite partie de son âme qui exerce le commandement et donne ses ordres, qui possède en elle-même la science de ce qui convient à chacune des trois parties et à toutes ensemble; et tempérant, par l'amitié et l'harmonie qui règnent entre la partie qui commande et celles qui obéissent, lorsque ces deux dernières demeurent d'accord que c'est à la raison de commander et ne lui disputent pas l'autorité. La justice enfin veut

(1) *Républ.*, liv. IV, V. Cousin, t. 9, pp. 225 à 245. — Schneider, 435 à 444.



Digitized by Google

que l'homme prenne le commandement de lui-même, qu'il établisse en soi l'ordre et la concorde, qu'il mette entre les trois parties de son âme un accord parfait, qu'il lie ensemble tous les éléments qui le composent, et malgré leur diversité, qu'il soit un, mesuré, plein d'harmonie; l'injustice n'est autre chose qu'un conflit entre les trois parties de l'âme, un empressement à se mêler de toutes choses et à usurper l'emploi d'autrui, un soulèvement d'une partie contre le tout pour se donner une autorité qui ne lui appartient point, parce que de sa nature elle est faite pour obéir à ce qui est fait pour commander. » Nous avons montré plus haut comment Platon introduit dans l'État la distinction qu'il établit entre les trois parties de l'âme, comment à chacune de ces parties de l'âme il fait correspondre une classe dans l'État, comment à chacune de ces classes il attribue une vertu propre en rapport avec la vertu de la partie correspondante de l'âme. Nous allons voir maintenant combien ce partage des classes et des vertus dans l'État laisse à désirer, et combien même il est faux et condamnable en principe.

Remarquons d'abord que l'analogie que Platon prétend reconnaître et établir entre les parties ou les vertus de l'âme et les classes de l'État est démentie et abandonnée par lui-même, du moins partiellement; en effet, si cette analogie était réelle et complète, la première classe, ou classe des magistrats, aurait pour vertu distinctive la prudence ou sagesse; la seconde classe, ou classe des guerriers, le courage; et la troisième, ou classe des laboureurs et des artisans, la tempérance; or, nous voyons que *les définitions* que Platon donne de la tempérance sont telles qu'elle ne constitue pas du tout la vertu propre de la troisième classe; nous disons les définitions, car c'est encore un reproche que nous avons à adresser ici à Platon; il définit d'abord la tempérance une manière d'être bien ordonnée, un empire qu'on exerce sur ses plaisirs et ses passions, et il ajoute que si l'on peut dire d'un État qu'il est maître de ses plaisirs, de ses passions et de lui-même, on devra le dire du sien, puisque là les désirs de la multitude, composée d'hommes vicieux, seront dominés par les désirs et la prudence des moins nombreux, qui sont aussi les plus sages. Mais si telle est la nature de la tempérance, elle n'est pas la vertu de la troisième classe, elle est la vertu de la première. Plus loin Platon dit que la tempérance est l'accord, l'harmonie des diverses classes, pour s'entendre sur celle qui doit commander et celle qui doit obéir,

Digitized by Google

et que, lorsque l'État présente cet accord, la tempérance réside et dans ceux qui commandent et dans ceux qui obéissent. Cette définition, pas plus que la première, ne fait de la tempérance la vertu propre de la troisième classe ; mais, à la différence de celle qui est donnée en premier lieu, elle reconnaît la tempérance, non comme la vertu distinctive d'une classe, mais comme la vertu commune de toutes. On voit ainsi contredite en fait l'analogie annoncée entre les parties ou les vertus de l'âme et les classes de l'État.

La seconde définition de la tempérance donne encore lieu à une autre critique, quand on la met en rapport avec la définition que fait Platon de la justice ; la tempérance, d'après lui, est l'accord des sentiments entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, et la justice est la vertu par laquelle femmes, enfants, hommes libres, esclaves, artisans, gouvernants et gouvernés, se bornent chacun à leur emploi, sans se mêler à celui des autres ; il nous semble que ces deux définitions rentrent l'une dans l'autre ; car l'une et l'autre peuvent se ramener à celle-ci : respect de chacun pour la mission à laquelle il est appelé par ses dispositions et sa nature ; tout au plus pourrait-on dire que les deux vertus se distinguent en ce que la justice est plus générale et plus compréhensive que la tempérance dans l'esprit de Platon.

Nous ne pouvons non plus admettre cette définition de Platon d'après laquelle la justice ne serait que la vertu de s'occuper de sa propre tâche, de celle pour laquelle on a apporté le plus de disposition en naissant ; nous ne pouvons comprendre que, pour être juste, il suffise d'exercer les fonctions qui nous seraient soi-disant propres ; nous ne comprenons pas davantage que l'on soit injuste par cela seul que l'on exercerait des fonctions autres que celles pour lesquelles la nature nous aurait formés. La notion de la justice est bien plus vaste ; on la définit mieux la vertu qui consiste à respecter le droit de chacun, à rendre à chacun ce qui lui est dû, à traiter chacun suivant son droit et son mérite. Quant à la notion des dispositions naturelles que chaque homme apporte en venant au monde, on ne peut que la rejeter comme entièrement fausse, quand on lui attribue une portée aussi exagérée que celle que lui donne Platon.

Toute cette théorie concernant la répartition des vertus entre les classes est d'ailleurs hautement condamnable en elle-même ; on a peine à se figurer qu'elle ait été imaginée par Platon, le philosophe idéaliste et spiritualiste par excellence ; on a peine

Digitized by Google

à comprendre qu'il ait pu méconnaître à ce point la nature humaine et porter une pareille atteinte à la dignité de l'homme. N'est-ce pas en effet méconnaître la nature de l'homme que de lui attribuer une âme qui diffère suivant les individus, qui chez les uns doit se développer sous telle face, et chez les autres sous telle autre? N'est-ce pas porter atteinte à sa dignité que de nier que tout homme ait le même but à atteindre, c'est-à-dire le perfectionnement de soi-même à tous les points de vue, et d'affirmer que chacun ne doit viser qu'à une perfection relative, spéciale? Non, la nature humaine est une, tout homme a une âme, tout homme a la même âme; chacun doit s'efforcer de l'orner de toutes les vertus, d'acquérir la perfection entière, et c'est dégrader la nature humaine, c'est mutiler l'œuvre du Créateur, que de vouloir ainsi morceler les âmes et morceler la perfection entre elles. Nous trouvons même, dans le liv. IV de la *République*, un passage où Platon semble disposé à ne reconnaître aucune importance, aucune valeur dans l'État, aux classes inférieures; elles sont, d'après lui, de peu de conséquence : que le cordonnier devienne mauvais, qu'il se gâte, ou qu'il se donne pour cordonnier sans l'être, l'État n'éprouvera pas un grand dommage; mais que les gardiens des lois et de l'État ne le soient que de nom, et ils entraînent l'État entier à sa ruine; *d'eux seuls dépendent sa bonne administration et son bonheur.* Sans doute, les classes n'ont pas toutes la même importance dans un État; mais cela ne justifie en aucune manière la maxime radicale émise par Platon.

Nous avons vu, d'un côté, que Platon fonde sa République sur le principe de l'unité absolue de l'État, et, d'un autre côté, que, par suite de la diversité des besoins, il admet la diversité des fonctions, et comme conséquence la distinction des classes dans l'État. On pourrait se demander si ces deux principes ne s'excluent pas, s'il est possible de les concilier. La diversité et l'opposition des classes peuvent-elles se combiner avec l'unité de l'État, telle que l'entend Platon? L'unité absolue qu'il préconise n'entraîne-t-elle pas l'égalité, la suppression de toute classe et de toute distinction? Nous croyons que, même dans son système d'unité exagérée, Platon ne doit abandonner ni l'un ni l'autre principe ; ce qui lui permet de les conserver tous deux, c'est le principe supérieur de la justice, par lequel il entend l'obligation pour chacun de remplir sa fonction propre ; si chacun en effet remplit la fonction à laquelle il est destiné et appelé par

Digitized by Google

la nature même, si chaque classe reste dans son rôle, tel qu'il est déterminé par ses aptitudes particulières, tous les besoins de la société seront satisfaits, et l'unité de l'État planera au-dessus de la diversité des fonctions et des classes, de la même manière que, dans un corps, les membres, tout en étant divers, tout en ayant des fonctions propres, laissent néanmoins subsister l'unité supérieure du tout, précisément parce qu'aucun d'eux ne sort de ses attributions ; l'État est de même le point central, pour la conservation et le développement duquel toutes les parties qu'il renferme doivent agir, au maintien et à l'intérêt duquel tout est subordonné; ainsi, l'obligation imposée à chaque individu et à chaque classe de remplir sa mission naturelle, la subordination d'une classe à l'autre, tels sont les moyens qui permettent à Platon de concilier les deux principes que nous avons rapprochés. Mais, cette concession faite, nous retournerons contre lui le raisonnement sur lequel il appuie ses idées concernant la communauté ; il établit la communauté des biens, des femmes et des enfants, parce que tous les conflits entre les hommes naissent à l'occasion de leurs biens, de leurs femmes et de leurs enfants, et des oppositions de sentiments qu'ils produisent, et que toutes les dissensions seraient prévenues, une fois la matière de toute dissension supprimée. Mais s'il croyait ce raisonnement fondé, Platon eût dû l'étendre à la division des classes; cette division provoque nécessairement aussi des divergences de sentiments, des jalousies, des hostilités, qui peuvent amener les plus grands troubles dans la société; si la crainte de dissentiments semblables a pu le déterminer à introduire la communauté dans son État, il aurait dû, pour les mêmes motifs, y supprimer la distinction et la hiérarchie des classes; c'est une inconséquence de sa part; si l'accord n'est pas jugé possible entre les hommes, lorsque chacun a sa famille et son bien à part, il ne peut pas non plus être attendu d'eux, lorsqu'ils sont répartis entre des classes diverses. Cependant, répétons-le, s'il y a là inconséquence, il n'y a pas de contradiction entre le principe de l'unité de l'État et celui de la diversité des classes; mais pour qu'il n'y eût pas contradiction, Platon a dû supposer tous ses citoyens doués d'une vertu éminente, la justice, capable de les faire consentir à ce que chacun remplisse la fonction à laquelle il est appelé par la nature, ou plutôt par l'autorité, chargée de reconnaître et de déterminer les dispositions naturelles; or, qui pourrait affirmer qu'il fût jamais possible de

Digitized by Google

décider tous les membres de l'État à se soumettre à un pareil régime? Si Platon croyait pouvoir obtenir des membres de son État un pareil effort de volonté, pourquoi n'espérait et ne réclamait-il pas l'accord entre eux, chacun conservant son bien et sa famille à part?

Un point cependant est vrai et profondément vrai dans la théorie de Platon que nous venons d'examiner et même de critiquer, et ce point restera toujours un de ses titres de gloire; c'est celui par lequel il donne à l'État pour base essentielle la justice. Sans doute, la définition qu'il fait de la justice n'est pas complétement satisfaisante; mais il nous fournit lui-même les éléments pour la corriger; quel philosophe en effet a mieux conçu et mieux formulé que lui la loi morale de l'homme? Qui a émis des préceptes plus nobles? En qui la vertu, en qui le devoir ont-ils trouvé un précepteur comparable à celui que les anciens appelaient un dieu, le dieu des philosophes, à celui à l'école duquel le christianisme lui-même est venu s'instruire? Quand donc Platon assigne pour base à l'association civile la justice, comprenons-la telle qu'elle apparaît dans l'ensemble de son œuvre, sans nous arrêter à une définition trop étroite, qui rend mal la conception de son auteur même. Sans doute encore, tout en ne voulant prendre pour guides que la justice et la raison, Platon s'égare souvent; il se trompe à maintes reprises dans les applications qu'il croit pouvoir et devoir faire de son axiome, et les conséquences qu'il en tire sont même parfois éminemment fausses et dangereuses; mais il n'en a pas moins le mérite d'avoir le premier découvert le principe qui doit servir de base à l'État; découvert, disons-nous, car, si de nos jours il n'est plus possible de contester un principe aussi évident, si même dans la pratique on proteste de son respect pour lui tout en le violant, il n'en était pas ainsi au temps de Platon; il fallait un génie pour le découvrir au milieu de tous ces gouvernements, nés la plupart du hasard et de la violence, maintenus par la force, dirigés par l'égoïsme; il fallait un génie pour le dégager de tous ces abus et de toutes ces iniquités comme le seul remède qui pût mettre fin aux maux dont la société était atteinte. Pour bien apprécier la distance qui sépare Platon de son siècle, qu'on lise dans Thucydide (1) la mémorable discussion entre les Athéniens et les Méliens; il faut, disent les

(1) Thucydide, liv. V, 84 à 116.

Digitized by Google

premiers, partir d'un principe universellement admis : « Les affaires se règlent entre les hommes par la loi de la justice, quand une égale nécessité les y oblige ; mais ceux qui l'emportent en puissance font tout ce qui est en leur pouvoir, et c'est aux faibles à céder. » Les Méliens répondent qu'il leur est difficile de lutter contre la puissance d'Athènes, mais qu'ils espèrent que, résistant justement à des hommes injustes, ils seront protégés par les dieux. Dans leur réplique, les Athéniens s'attachent à prendre les dieux pour complices de leur politique : « Ce que nous demandons, ce que nous faisons, est en harmonie avec l'opinion que les hommes ont des dieux. Si les dieux dominent, c'est par une nécessité de la nature, parce qu'ils sont les plus forts ; il en est de même des hommes. Ce n'est pas nous qui avons établi cette loi ; ce n'est pas nous qui, les premiers, l'avons appliquée ; nous l'avons reçue toute faite, et nous la transmettrons pour toujours aux temps à venir. Nous agirons aussi maintenant conformément à cette loi, sachant que vous-mêmes, et tous les autres peuples, si vous aviez la même puissance que nous, vous tiendriez la même conduite. » Le droit du plus fort était en effet la loi universelle de l'antiquité ; comprend-on maintenant combien Platon s'est élevé au-dessus de son siècle et combien il a mérité de l'humanité, en opposant son idéal de justice à la doctrine subversive et brutale du droit de la force ?

Il est enfin, dans la théorie des classes de Platon, un autre point encore sur lequel il faut lui rendre justice ; c'est que, malgré certains traits de ressemblance, il y a des différences radicales entre sa distribution des citoyens et le régime des castes de l'Inde. La différence capitale, celle d'où résultent la plupart des autres, c'est que, dans le système de Platon, les membres des diverses classes ne sont pas considérés comme étant inférieurs les uns aux autres par la naissance : tous sont frères ; dans le système des castes de l'Inde, au contraire, il y a entre les hommes une hiérarchie qui a sa source dans la naissance même : les prêtres sont nés de la tête de Brama, les guerriers de sa poitrine, les laboureurs de sa cuisse, et les esclaves de son pied.

En second lieu, et ceci est une différence étroitement liée à la première, les diverses classes ne sont pas dans Platon fatalement et éternellement fermées les unes aux autres ; le passage peut avoir lieu de l'une à l'autre, attendu que, chacune d'elles exigeant de ses membres certaines qualités spéciales, celui qui

Digitized by Google

ne les a pas ou qui ne les a plus doit nécessairement en être exclu, et celui qui les possède ou les acquiert doit y trouver place; dans l'Inde, au contraire, la naissance fixe fatalement et pour toujours la classe à laquelle appartiendront chaque individu et tous ceux qui naîtront de lui dans la suite des temps.

En troisième lieu, la première classe dans l'Inde est composée des prêtres; le système des castes y est intimement uni au système de la théocratie; la première classe de Platon se compose de philosophes; ce n'est pas une classe théocratique, c'est une classe philosophique.

En outre, les dernières classes de Platon ne sont pas des classes serviles; bien qu'elles aient à obéir aux deux premières, il ne dit nullement qu'elles soient esclaves, et il ne les traite pas non plus comme elles sont traitées dans l'Inde.

Enfin, la propriété en Orient se concentre en général dans la caste sacerdotale; Platon n'accorde pas le même privilége à ses premières classes.

Ainsi, il serait complétement faux d'assimiler le régime des classes de Platon à celui des castes de l'Orient; il n'a rien de ce qui rend ce dernier si odieux, ni cette dégradation de l'humanité dans un si grand nombre de ses membres, ni cette absolue immobilité, ni cette inégalité si grande et si flétrissante entre les classes, ni cette concentration de la propriété entre les mains de quelques privilégiés.

Cependant la théorie des classes de Platon, que nous avons déjà critiquée comme contraire à la dignité de la nature humaine par la distribution qu'elle fait des vertus entre les diverses classes, mérite encore, quoique sans pouvoir être mise sur la même ligne que le régime des castes de l'Orient, mérite encore, disons-nous, nos critiques, comme contraire à la liberté de l'homme. L'homme, en effet, est avant tout un être libre; la liberté, éclairée par la raison, constitue le trait caractéristique de sa nature; c'est là une vérité qui s'impose à la conscience et que démontrent notamment les jugements que nous portons et sur nous-mêmes et sur les autres; cette liberté, il est vrai, chez un être imparfait comme l'homme, implique la possibilité de l'erreur et entraîne une certaine somme de mal; mais il ne nous appartient pas de refaire la nature humaine; son imperfection d'ailleurs, accompagnée de son indéfinie perfectibilité, est bien supérieure à la perfection restreinte et à l'infaillibilité instinctive des animaux; enfin, si l'homme, dans sa liberté,

Digitized by Google

n'agit pas ou agit mal, les souffrances et les privations qui en résultent pour lui sont là pour le remettre dans sa voie légitime; en vertu de ce principe, en vertu de cette liberté qui suppose celle de se tromper, c'est à l'homme lui-même de se tracer sa route, c'est à lui-même de se faire sa destinée; sans doute, il peut exiger, dans une certaine mesure, que la société l'aide à développer ses facultés et à remplir sa mission dans ce monde; mais de là ne dérive nullement pour la société le droit d'assigner à l'individu tel rôle, telle place, telles fonctions, qu'elle juge lui convenir le mieux; en le faisant, elle empiéterait sur ses prérogatives, et le plus souvent elle le ferait au détriment de tous; qu'elle laisse faire l'individu; si elle éprouve quelque crainte du côté de la liberté, qu'elle ait confiance dans la responsabilité, cette compagne de la liberté, qui assure la récompense des efforts bien dirigés et la punition de l'inertie et du désordre.

(Quand nous traiterons du gouvernement de la philosophie, de la communauté des biens, de celle des femmes et des enfants, et enfin de l'éducation, nous présenterons les autres observations auxquelles donnent lieu les idées de Platon que nous venons de faire connaître).

### IV. — Communauté des biens.

Le plus grand bien d'un État [1], c'est qu'il ressente tout entier la douleur et le plaisir qui affectent une de ses parties; l'État se diviserait, si chacun ne disait pas des mêmes choses qu'elles sont à lui, mais que celui-ci le dit d'une chose, celui-là d'une autre, si l'un tirait à soi tout ce qu'il pourrait acquérir, sans en partager la possession avec personne, et si l'autre en faisait autant de son côté; tandis qu'avec une même opinion sur ce qui leur appartient, ils auront tous le même but et ressentiront le plus possible de la même manière la joie et la douleur; puis, la chicane et les procès sortiront d'un État où personne n'aura rien à soi que son corps et où tout le reste sera commun; toutes les dissensions qui naissent parmi les hommes à l'occasion de leurs biens (et Platon ajoute de leurs femmes et de leurs enfants), seront nécessairement prévenues, lorsque la matière de toute dissension sera ôtée.

Dès que les gardiens de l'État ont en propre des terres [2], des maisons, de l'argent, de gardiens qu'ils sont, ils deviendront économes et laboureurs; de défenseurs de l'État, ses ennemis et ses tyrans; alors ce ne sera plus que

---

(1) *Républ.*, liv. V, V. Cousin, t. 9, pp. 279 à 285. — Schneider, 462 à 464.
(2) *Républ.*, liv. III, V. Cousin, t. 9, p. 191. — Schneider, 417.

Digitized by Google

haines et embûches réciproques ; les ennemis du dedans seront plus redoutés que ceux du dehors, et l'État se trouvera à chaque instant plus près de sa ruine.

Je n'ose (1), par respect pour les convenances, entrer dans le détail des maux moins considérables dont on sera aussi exempt dans notre État : pauvre, la nécessité de flatter les riches, les embarras et les soucis qu'entraînent l'éducation des enfants et le soin d'amasser du bien, en nous obligeant d'entretenir des serviteurs, et pour cela, tantôt d'emprunter, tantôt de nier ses dettes, tantôt d'acquérir de l'argent par toutes sortes de voies pour le mettre ensuite à la disposition de femmes et de serviteurs, enfin mille choses basses et misérables et qui sont indignes d'être citées.

Ce qui (2) perd les artisans et finit par les rendre mauvais, c'est l'opulence et la pauvreté ; l'artisan devenu riche ne veut plus s'occuper de son métier ; il devient chaque jour plus oisif et plus négligent, et par conséquent plus mauvais artisan ; d'autre part, si la pauvreté lui ôte le moyen de se fournir d'outils et de tout ce qui est nécessaire à son métier, son travail en vaudra moins ; ses enfants et les autres ouvriers qu'il forme en seront moins habiles ; ainsi l'opulence et la pauvreté rendent moins bons et le produit de l'art et l'ouvrier ; voilà donc encore deux choses auxquelles la vigilance du magistrat doit interdire tout accès dans l'État ; l'une engendre la mollesse, l'oisiveté et le goût des nouveautés ; l'autre, avec ce même amour des nouveautés, produit la bassesse des sentiments et l'envie de mal faire. — N'aie point de crainte si notre État, qui ne possède point de trésor, a à faire la guerre, même contre un État riche et puissant ; nos hommes aguerris sont plus forts que nos ennemis riches ; nous pourrons les diviser et les combattre successivement ; nous pourrons trouver des alliés, car comme il est défendu d'avoir de l'or et de l'argent chez nous, nous leur laisserons les dépouilles de l'ennemi. Si même les richesses des autres États s'accumulent dans un seul, il ne faut pas le redouter pour l'État pauvre ; car l'autre État n'est réellement pas un, mais plusieurs ; il en renferme deux qui se font la guerre, l'un composé de riches, l'autre de pauvres ; et ces deux États se subdivisent encore en plusieurs autres ; si tu les attaques comme formant un seul État, tu ne réussiras pas ; mais si tu les considères comme plusieurs, et si tu abandonnes à une classe de citoyens les richesses, le pouvoir et la vie des autres, tu auras toujours beaucoup d'alliés et peu d'ennemis.

L'or et l'argent divins que les dieux ont mis dans l'âme des gardiens de l'État (3) rendent pour eux inutiles l'or et l'argent des hommes ; il ne leur est pas permis de souiller la possession du métal divin par l'alliage du métal mortel ; celui qu'ils possèdent est pur, au lieu que celui qui circule parmi les hommes a été la source de bien des crimes ; ainsi entre tous les citoyens ils sont les seuls à qui il n'est pas permis de manier, de toucher même l'or et l'argent, d'habiter sous le même toit, d'en couvrir leurs vêtements, et de

---

(1) *Républ.*, liv. II, V. Cousin, t. 9, pp. 286 et 287. — Schneider, 465, l. 40 à 48.

(2) *Républ.*, liv. IV, V. Cousin, t. 9, pp. 196 à 199. — Schneider., 421, l. 15 à 35, 422.

(3) *Républ.*, liv. III, V. Cousin. t. 9, p. 191. — Schneider, 416 in f. et 417.

Digitized by Google

boire dans des coupes d'or et d'argent; de là dépend leur salut et celui de l'État.

Observons d'abord que Platon n'est pas suffisamment explicite dans sa théorie de la communauté des biens; il nous dit, il est vrai, que les deux classes supérieures, celle des guerriers et celle des magistrats, ne sont pas et ne peuvent pas être propriétaires; mais il ne nous dit pas qui sera propriétaire dans son État; sera-ce la classe inférieure? ou sera-ce l'État lui-même, les membres de la classe inférieure n'étant que les fermiers, et le produit se partageant entre les trois classes? C'est une question qu'il est assez difficile de résoudre. Platon n'est catégorique que sur un point : la classe qui gouverne l'État et celle qui le défend ne sont pas propriétaires. Aristote lui-même était déjà dans le doute, en dehors de ce point, sur la manière dont Platon entendait organiser la propriété dans sa République; il commence en effet par demander si pour les laboureurs la propriété sera particulière ou commune, et un peu plus loin il considère son maître comme laissant aux laboureurs la propriété des terres, mais à la condition d'en livrer les produits. Nous croyons que Platon n'a pas entendu attribuer la propriété à la classe inférieure, et voici quelques considérations qui nous semblent militer en faveur de cette opinion.

D'abord, la raison pour laquelle il supprime la propriété individuelle, réside dans les dissentiments et les dissensions qu'elle provoque dans l'État; cette raison, en la supposant fondée, n'existant pas moins vis-à-vis d'une classe que vis-à-vis de l'autre, il serait rationnel, semble-t-il, de supprimer toute propriété individuelle quelconque dans l'État, sans faire la moindre distinction suivant les classes. Ensuite, le système de Platon constituerait-il encore une véritable communauté, ainsi qu'il est universellement reconnu et désigné, si la propriété individuelle était maintenue en faveur de la troisième classe? Nous avouons que ces deux considérations ne nous paraissent pas avoir une force probante suffisante; on pourrait en effet objecter contre la première que l'importance reconnue par Platon à la troisième classe est si faible et la subordination qu'il lui impose vis-à-vis des autres si grande, que des désaccords dans son scin ne devaient pas lui sembler fort à craindre, vu que les magistrats les réprimeraient facilement; quand à la seconde considération, on pourrait répondre que le système de Platon, interprété dans

Digitized by Google

le sens que nous combattons, constitue encore une communauté en ce que la troisième classe doit subvenir à l'entretien des deux premières à l'aide des biens qu'on lui abandonne. Mais, outre ces deux considérations, il en est encore une, qui nous semble douée d'une force probante supérieure ; c'est celle que nous fournit la solution donnée par Platon à la même question dans les *Lois* : « Que nos citoyens, dit-il au livre V des *Lois*, partagent entre eux la terre et les habitations, et qu'ils ne labourent point en commun, puisque ce serait en demander trop à des hommes nés, nourris et élevés comme ils le sont aujourd'hui ; mais que dans ce partage chacun se persuade que la portion qui lui est échue n'est pas moins à l'État qu'à lui ; » et Platon admet toutes les conséquences qui découlent naturellement de ce principe et de cette manière de voir, ainsi : l'inaliénabilité de la portion de terre affectée à chaque famille, la fixation du minimum et du maximum de fortune de chacun, etc. Or, dans les *Lois*, Platon fait des concessions aux nécessités pratiques ; mais, en les faisant, il nous laisse bien voir quel est son idéal : l'idéal est, pour lui, que les citoyens labourent en commun, que l'État soit considéré comme le propriétaire unique, et tel doit donc être le système qu'il a voulu établir dans la *République*, dans l'œuvre où il trace le tableau de l'État parfait.

La théorie de Platon sur la communauté des biens a trouvé dans Aristote (1) un contradicteur qui en a fait une réfutation décisive à bien des égards. Voici cette réfutation, dégagée de tout ce qui ne se rapporte pas directement à la question débattue.

Toute communauté amène nécessairement des conflits. Le travail et la jouissance, en effet, n'étant pas également répartis, il s'élève inévitablement contre ceux qui jouissent ou qui reçoivent beaucoup, tout en travaillant peu, des réclamations de la part de ceux qui reçoivent peu, tout en travaillant beaucoup. De plus, entre hommes généralement les relations permanentes de vie et de commerce sont fort difficiles ; mais elles le sont encore bien davantage pour l'objet qui nous occupe ici ; qu'on regarde seulement les réunions de voyage, où l'accident le plus fortuit et le plus futile suffit à provoquer la dissension ; et parmi nos domes-

(1) *Politique*, liv. II, chap. I et II.

Digitized by Google

tiques, n'avons-nous pas surtout de l'irritation contre ceux dont le service est personnel et de tous les instants ?

La communauté ensuite va à l'encontre de la nature humaine en ne tenant pas compte d'un sentiment parfaitement légitime, l'amour de soi ; ce sentiment, que chacun de nous possède, n'est nullement répréhensible ; il est tout à fait naturel ; il ne devient condamnable que lorsqu'il se transforme en égoïsme ; mais l'égoïsme n'est plus simplement l'amour de soi, c'en est un coupable excès. En procédant ainsi, la communauté brise le principal ressort de l'activité humaine ; on porte très-peu de sollicitude aux propriétés communes ; chacun songe vivement à ses intérêts particuliers, et beaucoup moins aux intérêts généraux, si ce n'est en ce qui le touche personnellement ; quant au reste, on s'en repose très-volontiers sur les soins d'autrui ; c'est comme le service domestique, qui souvent est moins bien fait par un nombre plus grand de serviteurs.

La communauté fait obstacle à ce qu'il soit donné satisfaction aux sentiments de bienveillance que la nature inspire aux hommes les uns pour les autres. C'est un grand charme que d'obliger et de secourir des amis, des hôtes, des compagnons ; or, ce n'est que la propriété individuelle qui nous assure ce bonheur-là ; on le détruit, quand on prétend établir cette unité excessive de l'État ; on enlève ainsi à la générosité toute occasion de s'exercer, car cette vertu ne se conçoit qu'avec la propriété, et dans cette République, le citoyen ne peut jamais se montrer libéral ni faire aucun acte de générosité, puisque cette vertu ne peut naître que de l'emploi de ce qu'on possède.

Enfin, la communauté n'a pas les avantages que lui attribue Platon. Son système a, il est vrai, une apparence tout à fait séduisante de philanthropie ; au premier aspect, il charme par la merveilleuse réciprocité de bienveillance qu'il semble devoir inspirer à tous les citoyens, surtout quand on entend faire le procès aux vices des constitutions actuelles et les attribuer tous à ce que la propriété n'est pas commune : par exemple, les contestations que font naître les contrats, les condamnations pour faux témoignages, les vils empressements auprès des gens riches ; mais ce sont là des choses qui tiennent, non point à la possession individuelle des biens, mais à la perversité des hommes. Et en effet, ne voit-on pas les associés et les propriétaires communs bien plus souvent en procès entre eux que les possesseurs de biens personnels ? Et encore, le nombre de ceux qui peuvent avoir de ces

Digitized by Google

querelles dans les associations est-il bien faible comparativement à celui des possesseurs de propriétés particulières. Les dissensions, les procès et les autres vices que Platon reproche aux sociétés actuelles, se retrouveront tous sans exception dans la sienne.

Telles sont les principales objections qu'Aristote oppose aux idées de Platon dans les chapitres I et II du livre II de la *Politique*.

Le système de la communauté est aujourd'hui jugé et définitivement condamné. Nous pouvons donc, laissant de côté l'argument puissant fourni par l'histoire qui nous montre que tous les essais d'application sont demeurés incomplets ou informes, ou ont misérablement échoué après une existence éphémère, nous pouvons, disons-nous, nous borner à quelques considérations qui résument les principaux arguments invoqués contre lui et qui suffisent pour en faire justice. Les reproches les plus graves qu'on lui adresse sont d'être injuste, d'être nuisible, de n'être praticable qu'à la condition d'attenter à la liberté de l'homme, enfin d'être complétement illusoire en ne renfermant nullement les avantages qu'on lui attribue.

Il est injuste, car la justice exige impérieusement que, quand un homme travaille, ce soit pour lui qu'il travaille, que le produit du labeur soit à celui qui s'est donné la peine, et non pas au paresseux qui reste inactif, ni à l'incapable qui perd son temps, ni au fort qui médite une usurpation et se prépare à l'attaque, pendant que l'homme laborieux travaille.

Il est nuisible et funeste à la société, car il détruit le travail, en éteignant toute ardeur pour lui, en supprimant le seul stimulant qui puisse y pousser l'homme; sans rémunération en rapport avec le travail, avec sa quantité et sa qualité, plus de zèle pour le travail, partant plus de travail; on ne recule pas devant la peine, quand on est assuré que c'est pour soi et pour les siens que l'on s'y soumet; au besoin on meurt pour son pays; jamais on ne persuadera à l'homme de passer sa vie à travailler au profit de ses concitoyens; en un mot, l'homme ne travaillerait pas, si la société ne lui garantissait pas le produit de son travail; il ne cultiverait pas la terre, s'il n'était pas certain d'en recueillir les fruits, et si la possession du sol ne lui était pas assurée contre toute usurpation. Là où la propriété existe, où le travail, profitant à celui qui s'y livre, atteint son maximum d'intensité, c'est encore avec peine que tout le monde a du pain; que sera-ce

Digitized by Google

dans une société fondée sur la communauté, où les efforts de chacun seront réduits au minimum et ses exigences portées au plus haut point? Sans doute, la communauté empêche l'inégalité des fortunes; mais cette inégalité est elle-même un bien; l'abondance que le travailleur habile ou actif acquiert ne lèse en rien son voisin, puisqu'elle ne lui enlève rien; bien plus, elle lui est avantageuse, car elle est une source intarissable de progrès : elle multiplie les choses utiles ou nécessaires, elle les met à la disposition d'un plus grand nombre, elle les leur fournit à meilleur compte, elle permet la formation de classes aisées, c'est-à-dire d'un public instruit, apte à encourager les efforts et à apprécier les découvertes, elle rend la bienfaisance possible, etc.

La communauté des biens ensuite n'est praticable qu'à la condition de sacrifier la liberté de l'homme. Pour que la société soit assurée que chacun travaille, il faudra que chacun soit surveillé par tous; le travail en commun sera ainsi indispensable pour prévenir la paresse. Pour que la société soit assurée que la communauté n'est pas éludée en fait, il faudra aussi la surveillance de tous sur chacun pour empêcher l'économie et l'épargne; il faudra donc aussi la jouissance en commun, et à ce nouveau point de vue également une surveillance de tous les instants. Il faudra aussi détruire la famille, car en la maintenant on tolérerait, au sein même de la communauté, une conspiration permanente contre la communauté. Enfin ce sera à l'autorité publique de désigner ceux qui auront le privilége des travaux intellectuels et ceux entre lesquels seront partagés les travaux manuels; elle imposera à chacun sa profession, au risque de lui en imposer une qui ne lui convienne pas ou qui soit contraire à ses aptitudes; chacun devra faire abdication de sa volonté, de son jugement, de ses penchants, et accepter avec soumission les ordres de l'autorité dans toutes les sphères de l'activité humaine.

Enfin le système de la communauté est encore complétement illusoire, en ce que (et ici nous ne faisons que répéter Aristote), il promet de mettre fin à tous les dissentiments qui éclatent entre les hommes, comme si ces dissentiments ne dérivaient pas de leur nature même, et comme si la communauté par elle-même ne devait pas être une nouvelle source de conflits entre eux.

Après avoir prononcé une condamnation sans réserve sur la théorie de Platon au sujet de la communauté des biens, nous

Digitized by Google

croyons juste, tout en maintenant intégralement nos critiques, de rendre hommage à l'auteur. La *République* est le type et la source de toutes les utopies communistes ; mais gardons-nous de confondre Platon avec certains de ses imitateurs; sans doute, il s'est gravement trompé; mais tenons compte de ce que, même dans ses conceptions les plus erronées, il est encore conduit par les mobiles les plus nobles; dans sa théorie de la communauté des biens notamment, ce qui l'inspire, ce n'est pas le désir de donner satisfaction à des instincts brutaux et à des passions détestables; c'est une idée bien plus élevée; c'est le désir de mettre fin aux désaccords qui surgissent si souvent entre les hommes; s'il détruit la propriété, c'est surtout par crainte que les gardiens de l'État, au lieu d'être ses défenseurs, ne deviennent ses ennemis et ses tyrans; s'il établit la communauté des biens, c'est surtout en vue de faire naître l'accord et l'union entre tous les membres de son État. Repoussons donc la théorie, mais respectons l'auteur: son erreur vient d'une fausse application donnée à des vues excellentes. Tenons compte aussi de ce que, bien que la propriété existât chez les anciens, elle n'avait nullement alors les caractères qu'elle revêt aujourd'hui; de nos jours elle est considérée comme fondée sur le travail, la liberté, la justice, et partant comme supérieure aux lois; les lois ne la fondent pas, elles la consacrent, elles doivent la respecter; de pareilles idées étaient complétement étrangères à l'antiquité; la propriété existait alors, mais pour ainsi dire comme œuvre de l'État; celui-ci l'organisait et la réglementait à sa guise, suivant les besoins ou les tendances du moment; la loi, qui faisait le droit, pouvait la confisquer, comme elle pouvait la déclarer inaliénable; Sparte et la Crète avaient des institutions fortement entachées de communisme; Aristote, qui a si énergiquement combattu la thèse de Platon, n'invoque pas le droit, la justice, la liberté, mais simplement l'intérêt privé et l'intérêt public, pour repousser la communauté des biens. Quand on se place donc au point de vue des anciens, on ne peut pas la juger comme on la jugerait en ne se laissant diriger que par les idées modernes. Platon, en proposant la communauté des biens à ses contemporains, ne devait pas leur paraître aussi utopiste et aussi étrange qu'on voudrait bien le croire, et c'est un point que nous ne pouvons pas perdre de vue, quand nous voulons apprécier le philosophe; nous le jugerons alors moins sévèrement, surtout si nous nous rappellons que Montesquieu lui-

Digitized by Google

même accorde son approbation à l'institution de la communauté des biens dans les républiques anciennes.

Nous terminerons en appelant l'attention sur une profonde vérité que Platon émet au sujet des inconvénients de l'opulence et de la pauvreté, mais qu'il ne fait qu'effleurer. L'opulence, d'après lui, engendre la mollesse, l'oisiveté et le goût des nouveautés; la pauvreté, avec ce même amour des nouveautés, produit la bassesse des sentiments et l'envie de mal faire. Cela est profondément vrai, disons-nous. Il y a, en effet, dans la vie et dans l'activité de l'homme, deux faces opposées, dont la combinaison peut seule lui permettre de réaliser sa destinée; l'une est le travail, l'autre, la jouissance; l'une ne peut pas exister au détriment et à l'exclusion de l'autre; la jouissance ininterrompue amène fatalement la satiété, le dégoût, la mollesse, l'oisiveté, la corruption; le travail incessant fatigue, énerve l'homme, le déprave, le jette dans le désordre; l'excès du travail et l'excès de la jouissance sont ainsi également funestes; l'un et l'autre détruisent le ressort moral qui pousse sans cesse l'homme à s'efforcer d'atteindre à la plus haute perfection dont il soit susceptible. La preuve incontestable de ce que nous avançons ici nous est fournie par ce fait indéniable, que la paresse, l'égoïsme, le désordre, la corruption, que les vices et les passions, en un mot, ont leur siége principal, non dans la classe moyenne, mais dans les classes très-riches et dans les classes très-pauvres. Une des gloires d'Aristote est d'avoir fait ressortir l'excellence politique de la classe moyenne; nous aurons donc à revenir sur cette question; nous aurons aussi à y revenir en exposant les idées émises à ce sujet par Platon lui-même dans les *Lois*; nous nous bornons donc ici à constater que la théorie des classes moyennes se trouvait déjà en germe dans la *République* de Platon : c'est là un mérite de plus du grand philosophe.

## V. — La femme dans la famille et dans la société.

### DE L'ÉGALITÉ DES HOMMES ET DES FEMMES.

Socrate[1], qui est l'interlocuteur principal du dialogue, annonce d'abord que ce qu'il a à dire trouvera encore moins de créance que ce qu'il a déjà dit; on ne croira pas que la chose soit possible, ni qu'elle vaille grand'chose.

(1) *Républ.*, liv. V, V. Cousin, t. 9, pp. 253 à 268. — Schneider, 450 à 457.



Digitized by Google

J'hésite donc, déclare-t-il, à dire ma pensée; je crains qu'on ne la prenne pour un vain souhait; on parle avec confiance devant des personnes sages et qui nous sont bienveillantes, lorsqu'on croit qu'on leur dira la vérité; mais lorsqu'on parle comme je le fais, avec doute et en cherchant encore, on doit craindre de s'écarter du vrai et d'entraîner avec soi ses amis dans l'erreur sur des choses où l'erreur est funeste.

Après avoir déterminé dans toutes ses parties le rôle des hommes, nous avons à déterminer celui des femmes. Examinons d'abord si la femme est capable des mêmes exercices que l'homme, ou si elle n'en peut partager aucun avec lui, ou enfin si elle est capable des uns et incapable des autres.

Les adversaires de Socrate font observer qu'en jetant les fondements de l'État, on est convenu que chacun devait remplir l'unique fonction qui est assortie à sa nature; qu'il est évident qu'il y a une extrême différence entre la nature de l'homme et celle de la femme; qu'il convient donc de leur assigner des fonctions différentes suivant leur nature.

Il ne faut pas, répond Socrate, prendre sans réflexion cette proposition que des natures différentes entraînent différentes fonctions; il faut examiner de quelle espèce de différence et d'identité il s'agit. Nous n'entendons pas établir d'une manière absolue la différence et l'identité des natures; nous ne considérons leur différence et leur ressemblance que par leur rapport avec les mêmes fonctions. Ainsi, si nous trouvons que la nature de l'homme diffère de celle de la femme par rapport à certain art et à certaine fonction, nous conclurons qu'il faut attribuer cet art ou cette fonction à l'un ou à l'autre; mais si la différence des deux sexes consiste en ce que le mâle engendre et la femelle enfante, nous ne regarderons pas pour cela comme une chose démontrée que la femme diffère de l'homme dans le point dont il s'agit. Il n'est point dans un État de fonction exclusivement affectée à l'homme ou à la femme à raison de leur sexe; les deux sexes participent des mêmes facultés; la femme, ainsi que l'homme, est appelée par la nature à toutes les fonctions; seulement, en toutes, la femme est inférieure à l'homme; nous n'imposerons donc pas toutes les fonctions de l'État aux hommes et aucune aux femmes; car il est des femmes qui naturellement sont propres à la musique et à la médecine, et d'autres qui ne le sont pas; il est aussi des femmes qui sont propres aux exercices gymniques et militaires, et d'autres pas; il est enfin des femmes philosophes et des femmes courageuses, et d'autres qui ne sont ni l'un ni l'autre. Il y a donc des femmes qui sont propres à veiller à la garde de l'État et d'autres qui ne le sont point; chez la femme donc comme chez l'homme, il y a une même nature propre à la garde de l'État; il n'y a de différence que du plus au moins. Voilà les femmes que les guerriers doivent choisir pour en faire leurs compagnes et partager avec elles la garde de l'État, parce qu'elles en sont capables, que leur nature est semblable à celle des guerriers, et qu'il faut assigner les mêmes fonctions aux mêmes natures. Notre institution est donc possible. J'ajoute qu'elle est avantageuse; la même éducation forme l'homme et la femme aux fonctions de gardien de l'État, puisqu'elle reçoit de la nature les mêmes dispositions à cultiver; les hommes sont inégaux en mérite; dans l'État que nous fondons, les guerriers sont l'élite des citoyens; leurs femmes seront donc aussi l'élite des femmes; mais il n'y a rien de plus avantageux à un État que d'avoir beaucoup d'excellents citoyens de l'un et de l'autre sexe; ils parviendront à ce degré

Digitized by Google

d'excellence en cultivant la musique et la gymnastique; notre institution est donc aussi ce qu'il y a de plus avantageux à l'État. Ainsi les femmes de nos guerriers devront quitter leurs vêtements, puisque la vertu leur en tiendra lieu; elles devront partager avec leurs époux les travaux de la guerre et tous les soins qui se rapportent à la garde de l'État, sans s'occuper d'autre chose; seulement la faiblesse de leur sexe devra leur faire attribuer de préférence la part la plus légère dans le même service.

## COMMUNAUTÉ DES FEMMES ET DES ENFANTS(1).

### A. *Exposé du système.*

Les femmes des guerriers seront communes toutes à tous; aucune d'elles n'habitera en particulier avec aucun d'eux; de même, les enfants seront communs, et les parents ne connaîtront pas leurs enfants, ni ceux-ci leurs parents.

Il ne peut être permis de former des unions au hasard; nous ferons donc des mariages aussi saints qu'il nous sera possible, et les plus avantageux à l'État seront les plus saints. Les magistrats seront obligés de recourir souvent au mensonge et à la tromperie pour le bien des citoyens; de semblables moyens sont utiles, lorsqu'on s'en sert en guise de remède; ce remède ne s'appliquerait pas mal aux mariages. Il faut rendre les rapports très-fréquents entre les hommes et les femmes d'élite, et très-rares entre les sujets les moins estimables; de plus, il faut élever les enfants des premiers et non ceux des seconds; enfin, il faut que les magistrats seuls connaissent toutes ces mesures, pour qu'il y ait le moins de discorde possible dans le troupeau; ainsi il sera à propos d'instituer des fêtes où nous rassemblerons les futurs époux, avec des sacrifices et des hymnes appropriés à ces solennités. Nous remettons aux magistrats le soin de régler le nombre des mariages, afin qu'ils maintiennent le même nombre d'hommes, en réparant les vides de la guerre, des maladies et des autres accidents. Je suis d'avis que le sort soit si habilement ménagé que les sujets inférieurs accusent la fortune et jamais les magistrats de ce qui leur est échu. Quant aux jeunes gens qui se seront signalés à la guerre ou ailleurs, il leur sera accordé d'avoir un commerce plus fréquent avec les femmes, afin que, sous ce prétexte, le plus grand nombre des enfants proviennent de cette lignée.

Les enfants, à mesure qu'ils naîtront, seront remis entre les mains d'hommes ou de femmes, ou d'hommes et de femmes réunis, et qui auront été préposés au soin de leur éducation; ils porteront au bercail commun les enfants des citoyens d'élite, et les confieront à des gouvernantes qui auront leur demeure à part. Pour les enfants des citoyens moins estimables, et même pour ceux des autres qui auraient quelque difformité, ils les cacheront

---

(1) *Républ.*, liv. V, V. Cousin, t. 9, pp. 269 à 287, 300 et 301, 302 à 304. — Schneider, 457, l. 1 à 18, 458 à 465, 471, l. 1 à 20, 472, l. 34 à la fin, 473.

Digitized by Google

dans quelque endroit secret. Ils veilleront à la nourriture des enfants, en conduisant les mères au bercail à l'époque de l'éruption du lait, après avoir pris toutes les précautions pour qu'aucune ne reconnaisse son enfant; et si les mères ne suffisent point à les allaiter, ils se procureront d'autres femmes pour cet office, et même pour celles qui ont suffisamment de lait, ils auront soin qu'elles ne donnent pas le sein trop longtemps. Quant aux veilles et aux soins minutieux, ils en chargeront les nourrices mercenaires et les gouvernantes.

La procréation des enfants doit se faire dans la force de l'âge; la durée raisonnable de la force génératrice est de vingt ans pour les filles et de trente ans pour les garçons; les femmes donneront des enfants à l'État depuis vingt ans jusqu'à quarante ans; et les hommes, après avoir laissé passer la première fougue de l'âge, jusqu'à cinquante-cinq.

Si un citoyen, soit au-dessous soit au-dessus de cet âge, s'avise de prendre part à cette œuvre de génération qui ne doit avoir d'autre objet que l'intérêt général, nous le déclarerons coupable d'injustice et de sacrilége, pour avoir donné la vie à un enfant dont la naissance est une œuvre de ténèbres et de libertinage, et qui, faute de publicité, n'aura été accompagnée ni des sacrifices, ni des prières, que les prêtres et les prêtresses et l'État entier adresseront aux dieux à chaque mariage, leur demandant que de citoyens vertueux et utiles à la patrie naisse une postérité plus vertueuse et plus utile encore. La même loi est applicable à ceux qui, ayant encore l'âge d'engendrer, fréquenteraient des femmes qui l'auraient aussi, sans l'aveu des magistrats; l'enfant sera considéré comme illégitime, né d'un concubinage et sans les auspices religieux. Lorsque l'un et l'autre sexe aura passé l'âge de donner des enfants à l'État, nous laisserons aux hommes la liberté d'avoir commerce avec telles femmes qu'ils voudront, hormis leurs filles, mères, petites-filles et grand'mères, et aux femmes la même liberté par rapport aux hommes, hormis leurs fils, pères, petits-fils et grands-pères, et nous leur recommanderons surtout de prendre toutes leurs précautions pour ne mettre au monde aucun fruit, et si leurs précautions étaient trompées, de l'exposer. Mais comment distingueront-ils leurs pères, leurs filles, etc.? Ils ne les distingueront pas; mais tous les enfants qui naîtront le septième et le dixième mois, à partir du jour où un guerrier aura eu commerce avec une femme, seront regardés les mâles comme ses fils, les femelles comme ses filles; les enfants l'appelleront du nom de père; les enfants de ceux-ci seront ses petits enfants, l'appelleront grand-père et la femme grand'mère; et tous ceux qui seront nés dans l'intervalle où leurs pères et mères donnaient des enfants à l'État, se traiteront de frères et sœurs; toute alliance entre ces personnes sera interdite; toutefois les frères et les sœurs pourront s'unir, si le sort, confirmé par Apollon, leur en fait une loi.

### B. *Avantages du système.*

Le plus grand mal d'un État, c'est ce qui le divise et d'un seul en fait plusieurs; son plus grand bien, c'est ce qui en lie toutes les parties et le rend un; ce qui forme le lien d'un État, c'est la communauté de la joie et de la douleur; ce qui divise un État, c'est l'égoïsme de la joie et de la douleur; cela vient de ce que tous ne disent pas d'une voix unanime : ceci me touche, ceci ne me touche pas; si, au contraire, les citoyens disent également des

Digitized by Google

mêmes choses : ceci me touche, ceci ne me touche pas, l'État ira le mieux du monde; il est alors comme un seul homme; qu'il arrive à un citoyen du bien ou du mal, l'État y prendra part comme s'il le ressentait lui-même; il se réjouira ou s'affligera tout entier. Dans les autres États, les magistrats et le peuple se donnent tous entre eux le nom de citoyens; mais, outre ce nom, le peuple donne un nom particulier à ceux qui le gouvernent; dans la plupart, il les appelle maîtres, et dans les gouvernements democratiques, archontes; chez nous, le peuple ajoutera au nom de citoyens qu'il donne à ses magistrats celui de sauveurs et de défenseurs ; ceux-ci à leur tour appelleront le peuple l'auteur de leur salaire et de leur nourriture; dans les autres États, les chefs traitent les peuples d'esclaves; entre eux ils se traitent de collègues dans l'autorité; chez nous de gardiens du même troupeau; dans les autres États, les magistrats en usent les uns avec les autres en partie comme avec des amis, en partie comme avec des étrangers; ainsi ils pensent et disent que les intérêts des uns les touchent et que ceux des autres ne les touchent pas; parmi les gardiens de notre État, il n'en est pas un seul qui puisse penser ou dire de quelqu'un de ceux qui partagent ses fonctions, qu'il lui est étranger, puisque chacun d'eux croira voir dans les autres un frère ou une sœur, un père ou une mère, un fils ou une fille, etc. Mais on ne se borne pas à y consacrer la parenté dans les paroles; on exige en outre la conformité des actions avec les paroles, en prescrivant envers ceux qui reçoivent le nom de père, le respect, les soins empressés et l'obéissance que la loi prescrit envers les parents, et déclarant que manquer à ces devoirs, c'est mériter la haine des dieux et des hommes, puisque c'est joindre l'impiété à l'injustice. Tous les citoyens feront retentir de bonne heure aux oreilles des enfants ces maximes de conduite. Ainsi, dans notre État plus que dans tous les autres, lorsqu'il arrivera du bien ou du mal à quelqu'un, tous diront ensemble : mes affaires vont bien, ou mes affaires vont mal. Les citoyens de notre État seront donc unis le plus possible dans un même intérêt qu'ils appelleront leur intérêt propre, et leurs joies et leurs douleurs seront les mêmes. La cause de tout ceci, indépendamment des autres institutions de notre État, c'est la communauté des femmes et des enfants entre les guerriers; c'en est la cause principale; or, le plus grand bien d'un État, c'est qu'il ressente tout entier la douleur et le plaisir qui affectent une de ses parties; la communauté des femmes et des enfants entre les guerriers est donc la cause du plus grand bien qui puisse arriver à l'État. Cela s'accorde avec ce que nous avons établi précédemment; nous avons dit que les guerriers ne devaient avoir en propre ni maisons, ni terres, ni aucun autre objet, mais qu'ils devaient recevoir des autres citoyens leur nourriture comme un salaire dû à leurs services, et vivre en commun ; or, ce que nous avons déjà réglé, joint à ce que nous venons de régler à leur égard, est propre à les rendre de plus en plus de vrais gardiens, à les empêcher de diviser l'État, ce qui arriverait si chacun ne disait pas des mêmes choses qu'elles sont à lui, mais que celui-ci le dit d'une chose, celui-là d'une autre, si l'un tirait à soi tout ce qu'il pourrait acquérir, et si l'autre en faisait autant de son côté, ayant chacun à part leurs femmes et leurs enfants, et par là des jouissances et des peines toutes personnelles; tandis qu'avec une même opinion sur ce qui leur appartient, ils auront tous le même but et ressentiront le plus possible de la même manière la joie et la douleur. Puis, la chicane et les procès sortiront d'un État où personne n'aura rien à soi

Digitized by Google

que son corps et où tout le reste sera commun; toutes les dissensions qui naissent parmi les hommes à l'occasion de leurs biens, de leurs femmes et de leurs enfants, seront nécessairement prévenues, lorsque la matière de toute dissension sera ôtée. Il n'y aura plus aucun procès pour sévices ou violences; car nous dirons qu'il est juste et honnête que les personnes du même âge se défendent les unes les autres, déclarant inviolable la sûreté individuelle; si quelqu'un maltraite un autre, ce différend n'aura pas de grandes suites, parce que nous donnerons au plus âgé autorité sur quiconque sera plus jeune, avec le droit de le châtier; il est évident aussi que les jeunes gens n'oseront pas, sans un ordre du magistrat, porter la main sur des hommes plus âgés ni les outrager d'aucune autre manière; car deux puissantes barrières les arrêteront : le respect et la crainte; le respect, en leur montrant un père dans celui qu'ils veulent frapper; la crainte, en leur faisant appréhender que les autres ne prennent la défense de la personne attaquée, ceux-ci en qualité de fils, ceux-là en qualité de frères ou de pères. Nos guerriers jouiront donc entre eux, sous tous les rapports, d'une paix inaltérable, qui sera le fruit des lois; mais s'ils vivent eux-mêmes dans la concorde, il n'est point à craindre que la discorde se mette entre eux et les autres ordres de citoyens ou qu'elle divise ces derniers. Je n'ose entrer dans le détail des maux moins considérables dont ils seront aussi exempts, pauvres, la nécessité de flatter les riches, les embarras et les soucis qu'entraînent l'éducation des enfants et le soin d'amasser du bien, en nous obligeant d'entretenir des serviteurs, et pour cela tantôt d'emprunter, tantôt de nier ses dettes, tantôt d'acquérir de l'argent par toutes sortes de voies, pour le mettre ensuite à la disposition de femmes et de serviteurs, enfin mille choses basses et misérables et qui sont indignes d'être citées. A l'abri de toutes ces misères, ils mèneront la vie la plus heureuse. Si une pareille société se réalisait, elle produirait encore d'autres biens; ainsi, par exemple, ses guerriers combattraient avec d'autant plus de courage que, se connaissant tous et se donnant dans la mêlée le nom de frères, pères, fils, ils voleraient au secours les uns des autres; la présence des femmes rendrait ses guerriers invincibles, soit qu'elles combattissent avec eux, soit qu'on les plaçât derrière le corps de bataille pour épouvanter l'ennemi et porter du secours dans une extrémité.

### C. *Possibilité du système.*

Si nous découvrons quelle est la nature de la justice, nous n'exigeons pas que l'homme juste ne se distingue en rien de la justice et lui soit parfaitement identique; il nous suffit que l'homme juste ressemble le plus possible à la justice et en reproduise plus de traits que le reste des hommes. Ainsi, quand nous cherchions quelle est la nature de la justice et quel serait l'homme parfaitement juste, supposé qu'il existât, et quand nous faisions la même chose pour l'injustice et l'homme injuste, nous voulions deux modèles accomplis, afin que, les contemplant tour à tour pour juger du bonheur ou du malheur qui s'offre de chaque côté, nous fussions obligés de reconnaître, par rapport à nous-mêmes, que nous serons plus ou moins heureux, selon que nous ressemblerons davantage à l'un ou à l'autre; mais jamais notre dessein n'a été de montrer que ces modèles pourraient exister. Un peintre n'en serait pas moins habile, si, après avoir peint le plus beau modèle

Digitized by Google

d'homme qu'on puisse voir, il était incapable de prouver que la nature peut produire un homme semblable à ce modèle. Mais nous-mêmes, qu'avons-nous fait sinon tracé le modèle d'un État parfait? Ce que nous avons dit n'en sera pas moins bien dit, quand nous serions hors d'état de montrer qu'on peut former un État sur ce modèle. Si tu veux que je te montre par quel moyen principalement et jusqu'à quel point un semblable État pourrait se réaliser, fais-moi une concession; il n'est pas possible d'exécuter une chose telle qu'on la décrit; il est dans la nature des choses que l'exécution approche moins du vrai que le discours; ne me force donc pas à réaliser avec la dernière précision le plan que j'ai tracé; mais sois content, si je peux découvrir comment un État peut être gouverné d'une manière très-approchante de celle que j'ai dite, et reconnais alors que j'ai prouvé que notre État n'est point une chimère.

Établissons d'abord, en quelques lignes, que la condition de la femme grecque appelait impérieusement une réforme et devait ainsi nécessairement provoquer l'attention des penseurs. La Grèce avait respecté la dignité de la femme en un point : elle avait consacré la loi de la monogamie : un seul homme, une seule femme. Mais, en dehors de ce point, elle ne lui donna pas la place à laquelle elle avait droit, de par la nature, dans la famille et dans la société, et, sur ce point même, il arriva que les mœurs vinrent en fait contredire la règle admise. Nous ne dirons rien des Lacédémoniennes : ce qu'Aristote rapporte de leur avidité, de leur lâcheté, de la licence de leurs mœurs, montre assez que ce n'est pas de ce côté que les philosophes devaient chercher des enseignements. Occupons-nous plutôt d'Athènes, la ville grecque par excellence. Là, à l'époque du plus grand éclat des sciences, des lettres et des arts, tout comme aux temps héroïques, la femme subit le joug et l'insulte de la défiance du mari, et fut victime de l'opinion régnante, qui croyait trouver dans la contrainte une garantie plus sûre que dans la vertu. Élevée dans la maison paternelle, loin de tous les regards, la jeune fille, lorsqu'elle était parvenue à l'âge nubile, recevait comme époux l'homme que son père avait choisi pour elle, et dans cette union que ne cimentait aucune affection partagée, sa mission se réduisait aux vulgaires soins domestiques; après son mariage comme avant son mariage, elle vivait dans la plus complète reclusion; rigoureusement enfermée dans son appartement ou gynécée, qui se trouvait dans la partie la plus retirée de l'habitation, elle n'avait que peu de rapports avec le monde extérieur. Quelques paroles de Socrate, reproduites par Xénophon, mettent en pleine lumière l'état d'abaissement auquel

Digitized by Google

elle était condamnée. « Est-il personne, demande le philosophe à un riche Athénien, avec qui tu entres moins en explication qu'avec ton épouse ? — Personne, répond franchement l'Athénien, ou du moins peu de gens. — Tu l'as sans doute choisie très-jeune et aussi étrangère que possible à tout ce qu'une personne de ce sexe pourrait voir ou apprendre ? — Oui certes ! — Il serait donc étonnant qu'elle fût moins incapable qu'elle ne l'est. » Ainsi dépourvues d'instruction et d'éducation, réduites dans le mariage au rôle le plus insignifiant, les femmes athéniennes étaient dénuées de toute culture intellectuelle et de tout talent. Quelles furent et quelles devaient être fatalement les conséquences d'une pareille situation ? Il en résulta, en ce qui concerne les hommes, que, comme la société de leurs femmes n'offrait aucun attrait, ils cherchèrent une compensation dans la compagnie de celles qu'on appelait hétaïres, courtisanes ou littéralement compagnes de sexe féminin, qui menaient une vie libre et trouvaient des ressources dans leurs moyens de plaire ; le triomphe de la courtisane, qui parvint petit à petit à prendre au grand jour la place de la femme légitime, n'était pas simplement celui de la beauté sur la vertu, car la femme légitime luttait aussi pour le prix de la beauté et rivalisait avec elle dans la science de la parure et dans l'art de venir au secours de la nature ; la courtisane, visant à une supériorité plus élevée, appliqua le précepte de Sapho qui faisait du culte des muses le plus puissant moyen de fascination : elle apprit tout ce que l'homme apprenait lui-même ; ce fut par leurs talents que plusieurs hétaïres surent attirer auprès d'elles les plus distingués de leurs contemporains ; l'une d'entre elles, la célèbre Aspasie, eut des attraits personnels et des talents, une éloquence et des connaissances telles que les citoyens les plus éminents de tout âge, Socrate lui-même, venaient la visiter et l'écouter ; le maître de Platon l'appelait sa maîtresse dans l'art de la parole et recherchait ouvertement sa conversation. Platon subit la même attraction de la part d'une femme de la même classe. Quelles furent maintenant pour la femme elle-même les conséquences de son infériorité intellectuelle ? La comédie grecque nous le fait voir dans les tableaux qu'elle trace de la vie privée des Grecs. Délaissée à cause de sa nullité, à cause de l'ennui qu'elle fait naître, elle s'abaisse de plus en plus sous le poids de cette infériorité sentie par tous ; bientôt son caractère aussi se dépravе, et il ne lui reste plus alors contre elle-même et

Digitized by Google

contre l'ennui qui la saisit que trois ressources : l'ivresse, la parure, la débauche.

Telle était la situation qui s'offrait à Platon ; n'était-il pas dès lors fondé à demander que la société se réformât ? Malheureusement nous verrons que les remèdes qu'il proposait étaient cent fois pires que le mal.

Voici la réfutation que fait Aristote (1) de la communauté des femmes et des enfants préconisée par Platon :

On porte très-peu de sollicitude aux propriétés communes ; chacun songe vivement à ses intérêts particuliers, et beaucoup moins aux intérêts généraux, si ce n'est en ce qui le touche personnellement ; quant au reste, on s'en repose très-volontiers sur les soins d'autrui ; c'est comme le service domestique, qui souvent est moins bien fait par un nombre plus grand de serviteurs. Si les mille enfants de la cité appartiennent à chaque citoyen, non pas comme issus de lui, mais comme tous nés, sans qu'on y puisse faire de distinction, de tels ou tels, tous se soucieront également peu de ces enfants-là. D'un enfant qui réussit chacun dira : « C'est le mien ; » et s'il ne réussit pas, on dira, à quelques parents d'ailleurs que se rapporte son origine, d'après le chiffre de son inscription : « C'est le mien, ou celui de tout autre. » — Mêmes allégations, mêmes doutes pour les mille enfants et plus que l'État peut renfermer, puisqu'il sera également impossible de savoir et de qui l'enfant est né, et s'il a vécu après sa naissance.

Le bien suprême de l'État, c'est l'union de ses membres, parce qu'elle prévient toute dissension civile ; et Socrate aussi ne se fait pas faute de vanter l'unité de l'État, qui nous semble, et lui-même l'avoue, n'être que le résultat de l'union des citoyens entre eux ; mais dans l'État où la communauté prévaut, elle éteint toute bienveillance réciproque ; le fils n'y pense pas le moins du monde à chercher son père, ni le père à chercher son fils ; ainsi que la douce saveur de quelques gouttes de miel disparaît dans une vaste quantité d'eau, de même l'affection que font naître ces noms si chers se perdra dans un État où il sera complétement inutile que le fils songe au père, le père au fils, et les

(1) *Politique*, liv. II, chap. I et II. — V. la traduct. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire, dont ces passages sont extraits.

Digitized by Google

enfants à leurs frères. L'homme a deux grands mobiles de sollicitude et d'amour, qui sont la propriété et les affections ; or, il n'y a place ni pour l'un ni pour l'autre de ces sentiments dans la République de Platon. Aujourd'hui on appelle son fils un enfant qu'un autre nomme son frère, ou son cousin germain, ou son compagnon de phratrie ou de tribu, selon les liens de famille, de sang, d'alliance ou d'amitié contractés directement par les individus ou par leurs ancêtres. N'être que cousin à ce titre, vaut beaucoup mieux que d'être fils à la manière de Socrate.

Quoi qu'on fasse d'ailleurs, on ne pourra éviter que quelques citoyens au moins n'aient soupçon de leurs frères, de leurs enfants, de leurs pères, de leurs mères; il leur suffira, pour qu'ils se reconnaissent infailliblement entre eux, des ressemblances si fréquentes des fils aux parents. De plus, ceux qui seront chargés des premiers soins à donner aux enfants sauront, à n'en pas douter, quels enfants ils donnent et à qui ils les donnent.

Il ne sera pas plus facile dans cette communauté de se prémunir contre d'autres inconvénients, tels que les outrages, les meurtres volontaires ou par imprudence, les rixes et les injures, toutes choses beaucoup plus graves envers un père, une mère ou des parents très-proches, qu'envers des étrangers, et cependant beaucoup plus fréquentes nécessairement parmi des gens qui ignoreront les liens qui les unissent. On peut du moins, quand on se connaît, faire les expiations légales, qui deviennent impossibles quand on ne se connaît pas. Ce sont de bien graves inconvénients que ces outrages, ces amours criminels, ces meurtres, dont les liens de parenté ne sauraient plus garantir, puisque les enfants passés dans les autres classes de citoyens ne connaîtront plus parmi les guerriers, ni de pères, ni de mères, ni de frères, et que les enfants entrés dans la classe des guerriers seront de même dégagés de tout lien envers le reste de la cité.

Enfin, il y a lieu ici de reprocher à Platon la même obscurité que dans la communauté des biens, car ici non plus il ne dit pas si les femmes et les enfants seront en commun ou non pour les laboureurs et les artisans.

Il faut, en traitant de la femme et du rôle qu'elle a à remplir dans le monde, distinguer deux points, qui sont sans doute en rapport intime, mais qu'il importe néanmoins de ne point confondre : l'un est la place qu'elle doit occuper dans la famille, l'autre est la place qu'elle doit occuper dans la société. Les

Digitized by Google

solutions que Platon donne aux deux questions, savoir, à la première la suppression de la famille, et à la seconde l'attribution des mêmes fonctions sociales à l'homme et à la femme, sont également condamnables, et également rejetées par tous les esprits sensés qui tiennent compte de la réalité des choses, bien que cependant la dernière, du moins dans certaines limites, compte encore des adhérents sérieux.

Parlons d'abord de la première. Est-il bien nécessaire de réfuter ici les idées de Platon ? Est-il bien nécessaire de prendre la défense de la famille, cette institution universelle, base de toutes les sociétés, que la nature même établit, et qu'elle fait indispensable, cette école de toutes les vertus, comme on l'a appelée, cette source intarissable de progrès ? Faisons-le cependant, du moins brièvement, car il est toujours dangereux de ne répondre à l'erreur que par un dédaigneux silence, lui laissant ainsi la faculté de croire à elle-même et de se dire irréfutable. Platon détruit la famille; eh bien! montrons que la nature même nous a faits tels que c'est une obligation, une nécessité inéluctable pour nous, que de constituer, au sein de la grande société, cette petite société qu'on appelle la famille; montrons que la nature a créé l'homme et la femme, non pour des unions d'un instant, mais pour une union de toute la vie, pour le mariage d'un seul avec une seule, en un mot, pour la famille. L'enfant, quand il vient au monde, est faible de corps et d'intelligence, et tout à fait impuissant à pourvoir au moindre de ses besoins; dès lors, il faut qu'il trouve une assistance, un appui, un protecteur qui vienne en aide à son impuissance; où les trouvera-t-il, si ce n'est chez ses parents ? La nature attribue à la mère la mission de donner les premiers soins à l'enfant; mais, pendant qu'elle le nourrit et qu'elle l'élève, ne lui faut-il pas à elle-même un protecteur, quelqu'un qui les protége, elle et le fruit de ses entrailles, qui veille à leur sûreté à tous deux, et pourvoie à leurs besoins? La femme est un être plus faible que l'homme ; c'est elle qui donne naissance à l'enfant et qui subvient directement à ses premiers besoins; que résulte-t-il forcément de là? C'est que le père a le devoir strict de veiller constamment et avant tout sur ces deux êtres, dont l'un s'ignore encore complétement, et dont l'autre n'a que des forces inférieures pour supporter un fardeau double. Ainsi déjà, au point de vue simplement matériel, la nature des choses même prouve, car la faiblesse de l'enfance persiste longtemps, que l'union des

Digitized by Google

sexes n'est point une simple rencontre passagère et fortuite entre deux individus destinés à rester désormais étrangers l'un à l'autre. Mais l'enfant ne réclame pas seulement des soins physiques : il faut encore qu'on le forme moralement et intellectuellement; il faut qu'il y ait constamment auprès de lui quelqu'un pour faire naître et développer les bons et les nobles sentiments dans son âme, quelqu'un pour l'initier et le préparer aux luttes de la vie, pour lui apprendre ses devoirs; telle est la haute mission de ces deux protecteurs et précepteurs que la nature nous donne, le père et la mère, et ce n'est que dans la famille qu'ils peuvent l'accomplir. La famille est ensuite indispensable à l'homme lui-même ; il a un rôle à jouer, des fonctions à remplir dans la société; pendant qu'il les remplit, il doit pouvoir se reposer sur la femme des soins de l'intérieur; de plus, après avoir été tout le jour aux prises avec les difficultés de la vie, il faut qu'il puisse venir se retremper au foyer domestique, près d'une affection sûre, recouvrer à son contact les forces perdues, et en acquérir de nouvelles pour le combat du lendemain. Cette vie commune entre le père, la mère et les enfants, crée entre eux les liens les plus intimes et les plus profonds; le partage de la joie la rend plus douce, celui de la douleur moins amère, et par là aussi le souvenir de l'une et de l'autre devient plus doux; et ces affections particulières, loin d'être, comme Platon le craint, une cause de désaffection des citoyens à l'égard de l'État, une cause de conflits entre eux, constituent, au contraire, le principal moyen de les attacher à l'État et d'assurer l'union dans ce dernier; en supprimant la famille, le philosophe va à l'encontre de son propre but; supprimer la famille, en effet, c'est supprimer l'amour conjugal, l'amour paternel, l'amour maternel, l'amour filial, et quand on a ainsi desséché le cœur humain, quand on a supprimé toute affection spéciale entre les citoyens, comment peut-on espérer que ceux-ci éprouveront une affection générale, sans limite, pour l'ensemble des citoyens, pour l'État? L'amour de la patrie ne peut être réellement éprouvé que là où l'on se sent attaché à elle par toutes les affections que l'on ressent dans son sein même. « C'est, dit Rousseau (1), le bon fils, le bon

(1) *Émile*, liv. V.

Digitized by Google

mari, le bon père, qui font le bon citoyen. » Ce n'est pas seulement à l'amour de la patrie, c'est à tous les beaux sentiments qu'on se forme dans la vie intime; pour que la justice, la paix, la concorde, règnent dans la société, il faut d'abord qu'elles règnent dans la famille; celle-ci est l'école de toutes les vertus par les exemples constants de dévouement et de protection que donne le mari, de tendresse et de soumission que donne la femme, de désintéressement et d'abnégation qu'ils donnent l'un et l'autre. En un mot, c'est la famille, avec ses jouissances et ses souffrances partagées, ses espérances et ses craintes éprouvées en commun, qui apprend à aimer, à se dévouer, à se sacrifier, à respecter tout ce qui est beau, juste et bon. Platon lui-même, par une contradiction d'ailleurs inévitable, semble laisser percer parfois le sentiment des avantages qu'elle renferme; dans le liv. V de la *République* il veut que les enfants accompagnent leurs parents à la guerre, et l'un des motifs qu'il donne à l'appui de cette opinion, c'est que tout animal combat avec bien plus de courage, lorsque ses petits sont présents; de l'aveu donc de Platon même, l'amour de la famille peut produire autre chose que la désunion dans la cité. La société enfin doit la plupart de ses progrès à la famille, d'abord parce que c'est celle-ci qui constitue le plus puissant stimulant au travail, et ensuite parce qu'elle forme encore le plus solide élément d'ordre dans l'État. Nous reprocherons en dernier lieu à Platon d'enlever à l'amour son caractère le plus noble, de détruire en lui l'affection fondée sur la sympathie, le partage des joies et des douleurs et la reconnaissance, pour ne lui laisser que ce qu'il a de moins élevé, l'appétit du sexe; même envisagé avec tous les ménagements qu'il prescrit, son système n'en serait pas moins en fin dernière, dans la réalité, une école de libertinage pour l'homme et pour la femme. Dans le liv. V de la *République*, nous le voyons, pour stimuler le courage des guerriers, déclarer que ceux qui se distingueront à la guerre auront plus souvent que les autres la liberté de s'approcher des femmes et de choisir celles qui leur ressemblent, qu'on les honorera encore par le rang à table, des viandes et du vin en abondance, etc. Voilà où l'on arrive, quand on détruit la famille.

Les considérations que nous venons de présenter déterminent aussi la solution à donner à la seconde question, celle de la position de la femme dans la société. Du moment que la famille est maintenue et qu'on veut la maintenir dans toute sa force,

Digitized by Google

il est de toute impossibilité d'attribuer à la femme les mêmes fonctions sociales qu'à l'homme, car ce serait opposer un obstacle insurmontable à ce qu'elle accomplisse sa mission au sein de la famille : comment pourrait-elle remplir ses devoirs d'épouse et de mère, devoirs qui absorbent pour ainsi dire sa vie entière, si elle avait encore à exercer dans la société toutes les attributions qu'y exercent les hommes? Du moment, au contraire, que l'on détruit la famille, il est logique et jusqu'à un certain point nécessaire que la femme remplisse les mêmes fonctions que l'homme dans le monde. « Platon, dans sa République, dit Rousseau (1), donne aux femmes les mêmes exercices qu'aux hommes ; je le crois bien ; ayant ôté de son gouvernement les familles particulières, et ne sachant plus que faire des femmes, il se voit forcé de les faire hommes. » Mais y a-t-il rien qui soit plus contre nature que cette solution ? L'humanité se compose de deux catégories d'êtres, l'homme et la femme, dont l'essence est, sans doute, une et la même, mais qui néanmoins ont une organisation physique et des facultés morales et intellectuelles, partant aussi une mission, tout à fait différentes. Il ne sera pas nécessaire de recourir à des démonstrations développées pour faire admettre qu'il y a entre eux des différences de taille, de complexion, de force, qui par elles-mêmes établissent à l'évidence que la femme, n'étant pas propre aux mêmes travaux que l'homme, n'est pas non plus destinée aux mêmes travaux ; on ne saurait s'inscrire en faux contre le témoignage si formel de la nature. Les différences ne sont pas moindres au point de vue des qualités morales et intellectuelles : la femme atteint plus rapidement que l'homme un certain degré de culture, elle l'emporte sur lui par la grâce, par la finesse et par la délicatesse de l'observation ; mais elle n'approfondit pas, elle ne crée, elle n'invente pas ; elle se sent gênée partout où l'horizon s'élargit ; son action doit se restreindre à un cercle étroit ; elle éprouve le besoin d'être dirigée, soutenue, protégée ; l'indépendance n'est pas son fait, elle n'en saurait guère user, elle n'y aspire pas ; ce qui est général n'est pas à sa portée ; son cœur ne connaît que les affections particulières, les dévouements exclusifs, et l'amour de la famille en général n'y laisse guère de place pour l'amour de la patrie et pour l'amour de l'humanité, ou du moins ne

(1) *Émile*, liv. V.

Digitized by Google

peut y coexister avec eux; en un mot, toutes ses aptitudes, toutes ses qualités la destinent à être l'âme de la famille, le génie bienfaisant du foyer domestique; c'est à l'homme que revient la mission d'agir et de se montrer au dehors, de cultiver et de faire progresser la science, de diriger et de défendre l'État. Ces différences entre la nature de l'homme et celle de la femme ne constituent nullement un titre de supériorité pour l'un, une marque d'infériorité pour l'autre; nous citerons encore une fois ici Rousseau, qui signale très-justement (1) la vanité des disputes sur la préférence ou l'égalité des sexes, comme si, ajoute-t-il, chacun des deux, allant aux fins de la nature selon sa destination particulière, n'était pas plus parfait en cela que s'il ressemblait davantage à l'autre! Mais si, de ce que l'homme et la femme sont organisés différemment, nous ne pouvons pas déduire la supériorité de l'un sur l'autre, ne concluons pas non plus, de ce qu'ils sont égaux, qu'on ne peut leur reconnaître une mission et des fonctions différentes dans la société; n'assimilons pas et ne confondons pas deux être différents; puisque la femme est inférieure à l'homme en force physique, ne lui imposons pas des fatigues qui sont supérieures aux forces qu'elle a à sa disposition. Rendons cependant ici hommage à la logique de Platon; il veut que la femme ait les mêmes droits que l'homme dans la société, mais aussi les mêmes charges, et par conséquent il exige qu'elle participe aux exercices militaires et qu'elle prenne part à la guerre; les partisans modernes de ce qu'on appelle l'émancipation de la femme revendiquent pour elle l'assimilation à l'homme pour les droits, mais ils rejettent bien loin l'égalité des charges et des obligations; ils ne veulent pas que les femmes soient astreintes à porter les armes, ils veulent que dans la société on leur réserve les occupations les moins pénibles et les métiers les plus délicats; on voit qu'en prenant le point de départ de Platon, on ne peut arriver qu'à cette alternative : défendre, comme lui, ce qui est insoutenable, impraticable, et ouvertement contraire à la nature de la femme, ou tomber dans des inconséquences, comme les défenseurs modernes de la femme ou du moins ceux qui s'intitulent tels. Puisque, à un autre point de vue encore, au point de vue moral et intellectuel, la femme a ses qualités

---

(1) *Émile*, liv. V.

Digitized by Google

propres, tout à fait distinctes de celles de l'homme, respectons ici encore cette différence ; n'allons pas à l'encontre du vœu de la nature : ce serait perdre le bénéfice de ses dons, sans rien obtenir en échange, car, ainsi que le dit J. Simon (1) : « Les utopistes réussiront à ôter aux femmes la douceur, la grâce, la sécurité, la dignité; ils n'en feront ni des guerriers, ni des savants. Elles ne seraient plus des femmes peut-être; mais à coup sûr elles ne seront jamais des hommes. » Platon, en effet, manquait complétement son but ; il voulait relever la femme, et pour cela il faisait d'elle un citoyen, il l'appelait aux mêmes fonctions que l'homme, quitte à la déclarer lui-même après cela inférieure à ce dernier; et en agissant ainsi, il ne la relevait nullement, car pour la relever il faut respecter sa nature, et on ne la respecte pas, quand on oublie qu'elle est une femme; loin de la relever, on la dégrade, quand, faisant violence à sa nature, on lui suppose gratuitement des aptitudes et des forces que la nature lui a refusées, et quand on tient pour inexistantes ses facultés et ses dispositions réelles ; dans le système de Platon, comme le dit très-bien J. Simon, la femme n'est plus femme, et néanmoins elle ne devient pas homme ; elle perd sa dignité de femme, et elle n'acquiert pas celle de l'homme.

Après avoir ainsi repoussé les idées de Platon sur la femme et sa place dans la famille et dans la société, nous croyons, de même que nous l'avons fait dans la question de la communauté des biens, devoir présenter quelques observations qui, tout en laissant debout toutes nos critiques sur la théorie, justifieront l'auteur, ou du moins l'excuseront jusqu'à un certain point.

Notons d'abord que Platon, en faisant exposer son système par Socrate, commence par lui mettre dans la bouche les doutes les plus formels sur la valeur des idées qu'il va exprimer. « On parle, dit-il, librement et avec confiance devant des personnes sages et qui nous sont bienveillantes, lorsqu'on croit qu'on leur dira la vérité sur des matières importantes et qui les intéressent ; mais lorsqu'on parle comme je le fais, avec doute et en cherchant encore, il est dangereux et on doit craindre de s'écarter du vrai et d'entraîner avec soi ses amis dans l'erreur sur des choses où l'erreur est funeste. » Nous croyons que ce n'était pas là un simple artifice oratoire, et que Platon, bien qu'entraîné par

(1) *Le Devoir*, 7e édit., 1863, p. 165.

Digitized by Google

ses principes exagérés d'unité et d'égalité, avait un sentiment vague de la pente vicieuse sur laquelle il glissait.

La condition que la Grèce faisait à la femme justifiait ensuite le philosophe, dans une certaine mesure, quant à sa manière de voir ; d'une part, en effet, l'état d'abaissement auquel elle était vouée, abaissement que nous avons suffisamment caractérisé plus haut, devait nécessairement le déterminer à régler tout autrement le sort de la femme dans son État idéal ; d'autre part, les législateurs grecs ne considéraient pas la famille comme un domaine qui leur fût étranger ; Athènes avait des lois sur le mariage, et même des lois qui statuaient sur les rapports intimes des époux; à Sparte il y avait certaines coutumes et pratiques qui étaient singulièrement empreintes des caractères propres à la communauté; tout cela nous montre que nous ne devons pas apprécier Platon du point de vue exclusif des idées dominantes d'aujourd'hui.

Il y a d'ailleurs, dans les théories du disciple de Socrate que nous examinons maintenant, une grande idée : celle de l'égalité morale des deux sexes. Qu'on ne nous objecte pas que Platon, après avoir déclaré dans la *République* que les deux sexes participent des mêmes facultés et ont les mêmes dispositions naturelles, et que la femme, ainsi que l'homme, est appelée par la nature à toutes les fonctions, ajoute lui-même que cependant, dans toutes, la femme est inférieure à l'homme; c'est là une restriction qui n'entame nullement son principe, attendu qu'elle dérive uniquement des conséquences erronées qu'il en tire en donnant à la femme les mêmes fonctions sociales qu'à l'homme, alors que, n'étant point née pour ces fonctions, elle doit incontestablement lui être inférieure dans leur exercice. Qu'on ne nous objecte pas non plus que, dans le *Timée*, Platon fait de la femme un être intermédiaire entre l'homme et l'animal; traitant de la métempsycose, il y dit, en effet, que l'homme qui aura failli à sa mission sera changé en femme à la seconde naissance, et que, s'il ne s'améliore pas dans cet état, il sera changé successivement, suivant le caractère de ses vices, en l'animal auquel ses mœurs l'auront fait ressembler. Mais nous opposerons à ce dialogue celui du *Banquet*, où Platon nous représente l'homme et la femme comme les deux parties, autrefois confondues, d'un même être, d'abord homme et femme tout ensemble, puis séparé en deux, et dont chaque partie cherche sa compagne pour se réunir à elle par les liens de l'amour et se com-



Digitized by Google

pléter l'une l'autre par ce retour à l'union primitive. Il reste ainsi établi que Platon a proclamé en principe l'égalité morale des deux sexes ; sans doute, il a déduit de là des conclusions complétement fausses ; sans doute encore, il a lui-même restreint son principe en reconnaissant la femme comme propre aux mêmes fonctions que l'homme, mais en la déclarant ensuite moins apte que lui à les remplir ; le principe n'en a pas moins été nettement formulé, et c'était un point capital, eu égard à la situation en présence de laquelle se trouvait le philosophe.

Tenons compte enfin des nobles mobiles qui guident Platon dans ses erreurs les plus répréhensibles ; s'il veut la communauté des femmes et des enfants, c'est dans l'espoir d'établir l'unité, l'union, la fraternité entre tous les citoyens de son État ; le but auquel il aspire est de ne faire qu'une famille de toute la cité ; si ensuite il donne à la femme la même place qu'à l'homme dans la société, c'est parce qu'il croit par là relever la femme, si abaissée en Grèce à son époque ; ce qu'il veut, c'est la tirer de l'état d'avilissement auquel elle était réduite ; c'est le souci même de sa dignité qui lui fait adopter les idées les plus chimériques.

Gardons-nous aussi, bien que Platon supprime le mariage, de le mettre sur la même ligne que certains communistes plus récents ; ses projets de réforme ne constituent en rien une tentative pour donner satisfaction aux faiblesses et aux passions des sens et du cœur ; on éprouve en quelque sorte de l'hésitation à appeler du nom de communauté des femmes et des enfants le système de celui qui a donné la plus grande théorie de l'amour, de l'amour moralisateur et éducateur, de celui dont le nom sert à désigner l'amour chaste par excellence ; contrairement à nos communistes modernes supprimant le mariage comme un obstacle à la liberté des passions, Platon, lui, loin de leur donner libre carrière, entend qu'elles soient minutieusement réglées, rigoureusement surveillées et contenues, et que la satisfaction à leur donner soit soumise à l'intervention constante et au pouvoir jusqu'à un certain point discrétionnaire des magistrats.

Nous terminerons cette appréciation en signalant une application par Platon du principe : La fin justifie les moyens. « Les magistrats, dit-il en traitant de la réglementation des unions, seront obligés de recourir souvent au mensonge et à la trom-

Digitized by Google

perie pour le bien des citoyens; de semblables moyens sont utiles, lorsqu'on s'en sert en guise de remède ; je suis d'avis que le sort soit si habilement ménagé, que les sujets inférieurs accusent la fortune et jamais les magistrats de ce qui leur est échu. » (Dans le livre III de la *République*, Platon a soin de déclarer que, si le mensonge est quelquefois pour les hommes un remède utile, il n'appartient pas toutefois à tout le monde de l'employer ; c'est aux magistrats seuls qu'il peut être accordé de mentir pour tromper l'ennemi ou les citoyens, quand l'intérêt de l'État l'exige; le mensonge ne doit jamais être permis à d'autres ; ainsi, tout citoyen qui s'en rend coupable, doit être sévèrement puni, comme tendant par sa conduite à renverser et à perdre le vaisseau de l'État). C'est là sans doute une défaillance du philosophe, et à première vue on s'en étonne, et en même temps qu'un étonnement extrême, on éprouve un vif regret de voir de pareilles maximes émises par celui dont les œuvres respirent partout un si profond sentiment du devoir et de la loi morale ; cependant, nous n'hésitons pas à le dire, en ce point encore Platon est logique, logique dans ses erreurs malheureusement ; les idées qu'il formule ici ne sont que la conséquence directe du principe fondamental de son système politique ; la base essentielle en effet sur laquelle il fonde son État, c'est l'unité, et par unité il entend l'accord parfait des citoyens entre eux ; la crainte de voir des conflits surgir dans la cité l'a déjà déterminé à supprimer la propriété et la famille ; lui donc, qui redoute si vivement la moindre opposition de sentiments entre les membres de son État, doit dès lors nécessairement prendre des mesures pour que, en ce qui concerne l'union des sexes, chacun se contente de son lot, sans ressentir et sans manifester la moindre jalousie à l'égard de ceux qui sont mieux partagés; or, comment atteindre ce but? Platon ne découvre qu'un seul moyen : donner en réalité aux magistrats plein pouvoir de régler les unions comme ils l'entendent, au plus grand profit de l'État, et en apparence les faire régler par le sort, de manière que personne ne puisse s'en prendre à qui que ce soit de son mauvais lot. Voilà les conséquences auxquelles il était amené par l'exagération de son principe de l'unité de l'État, conséquences éminemment répréhensibles : répréhensibles au point de vue des magistrats, car aucune morale ne pourrait s'abstenir de condamner des moyens de gouvernement tels que le mensonge et la tromperie; répréhensibles aussi au point de

Digitized by Google

vue des simples citoyens, car, pour obtenir l'union entre eux, Platon n'a pas recours à un noble sentiment, tel que celui de l'amour de la patrie, mais à une soumission aveugle au sort en apparence consulté. Par là, il nous fournit lui-même la preuve de cette vérité, que, si pure que soit la morale que l'on professe, du moment que l'on viole la liberté, on arrive nécessairement à des conséquences contraires à la morale, et que, pour faire accepter le despotisme d'une philosophie comme celui d'une religion quelconque, on est fatalement réduit à recourir à des moyens qu'au nom de ses propres idées morales on devrait condamner de la manière la plus absolue.

## VI. — L'éducation. — Rapports de la morale et de la politique.

### IMPORTANCE DE L'ÉDUCATION. DANGERS DES INNOVATIONS. IMPUISSANCE OU INUTILITÉ DES LOIS.

En toutes choses (1), la grande affaire est le commencement, surtout à l'égard d'êtres jeunes, car c'est alors qu'ils reçoivent l'empreinte qu'on veut leur donner; nous ne pouvons donc souffrir que leur esprit prenne des opinions contraires à celles dont ils ont besoin dans l'âge mûr.

Le plus important de tous les points (2), pour l'établissement et la conservation de l'État parfait, c'est l'éducation. Tout dépend de la première impulsion. Conservez la bonne éducation, et elle fait d'heureux naturels qui deviennent de meilleurs citoyens que ceux qui les ont précédés, et qui mettent au monde des enfants meilleurs que leurs pères. Ainsi les gardiens de l'État doivent veiller à ce que rien ne corrompe l'éducation, mais pardessus tout à ce qu'aucune innovation ne s'introduise dans la gymnastique et la musique; on ne saurait toucher aux règles de la musique sans ébranler les lois fondamentales de l'État. Il faut que les jeux des enfants soient soumis à des lois plus sévères; car si ces jeux et ceux qui y prennent part sont déréglés, il est impossible qu'il en sorte jamais des hommes soumis aux lois et vertueux; au lieu que si les enfants sont réglés de bonne heure dans leurs jeux, l'amour des lois s'introduit dans leur âme avec la musique, il les suit et les développe, et redresse ce qu'il peut y avoir à redresser dans l'État; alors ils retrouvent eux-mêmes des règles qui paraissent de peu d'importance et que leurs devanciers avaient laissé dépérir, savoir : garder le silence convenable en présence des vieillards, leur céder la place d'honneur, rendre toutes sortes de soins à ses parents, se conformer à tel ou tel usage dans

---

(1) *Républ.*, liv. II, V. Cousin, t. 9, p. 105. — Schneider, 377, l. 6 à 15.

(2) *Républ.*, liv. IV, V. Cousin, t. 9, pp. 200 à 207. — Schneider, 423, l. 50 et s., 424 à 427.

Digitized by Google

la manière de se couper les cheveux, de s'habiller, de se chausser, dans tout ce qui regarde le corps, et dans les autres choses semblables. Ce serait une grande simplicité de faire des lois là-dessus; car elles ne seraient pas plus observées pour être imposées par écrit ou de vive voix; nous ne porterons pas non plus des lois sur tout ce qui concerne le marché, la ville ou le port, et tout le reste; dans un État quelconque, bien ou mal gouverné, un véritable législateur ne doit pas se mettre en peine de lois et de règlements semblables; dans l'un, ils sont inutiles, et on n'y gagne rien; dans l'autre, ils se présentent au premier qui les cherche, ou ils découlent naturellement des institutions établies.

### DISCOURS A TENIR AU SUJET DES DIEUX, DES HÉROS, DES ENFERS, DE LA MORT, ETC.

Il y a deux sortes de discours (1), les uns vrais, les autres mensongers; les uns et les autres doivent servir à l'éducation, et d'abord ceux qui sont des mensonges; je parle des fables, qui sont les premiers discours qu'on tient aux enfants; elles ont du vrai, mais en général le mensonge y domine; or, nous ne pouvons souffrir que les enfants écoutent toutes sortes de fables imaginées par le premier venu, et que leur esprit prenne des opinions la plupart du temps contraires à celles dont ils ont besoin dans l'âge mûr; il faut donc nous occuper d'abord de ceux qui composent des fables, choisir leurs bonnes pièces, et rejeter les autres; nous engagerons les nourrices et les mères à raconter aux enfants les fables dont on aura fait choix et à s'en servir pour former leurs âmes. Quant aux fables dont elles les amusent aujourd'hui, il faut en rejeter le plus grand nombre, ainsi celles d'Hésiode, d'Homère et des autres poëtes, car toutes les fables qu'ils débitent sont remplies de mensonges. J'y blâme les mensonges qui défigurent les dieux et les héros. D'abord, il a imaginé sur les plus grands des dieux le plus monstrueux mensonge, celui qui raconte qu'Uranus a fait ce que lui attribue Hésiode et comment Cronus s'en vengea. Quand la conduite de Cronus et la manière dont il fut tué à son tour par son fils seraient vraies, encore faudrait-il éviter de les raconter ainsi à des personnes dépourvues de raison, à des enfants; aussi de pareils récits seront-ils interdits dans notre État; il n'y sera pas permis de dire à un enfant qu'en commettant les plus grands crimes, il ne fait qu'une chose dont les premiers des dieux lui ont donné l'exemple; si nous voulons que les gardiens de l'État regardent comme une infamie de se quereller entre eux à tout propos, nous passerons absolument sous silence les guerres des dieux et leurs querelles. Il n'y a d'ailleurs rien de vrai dans ces fables. Si nous voulons persuader que la discorde ne peut régner sans crime dans un État, il faut que les vieillards ne disent rien aux enfants qui ne tende à cette fin, et il faut que les poëtes soient obligés de donner aussi le même sens à leurs fictions.

La première des lois sur les choses religieuses prescrira de reconnaître, et

---

(1) *Républ.*, liv. II, V. Cousin, t. 9, pp. 104 à 121. — Schneider, 376 in f., 377 à 383.

Digitized by Google

dans les discours ordinaires et dans les compositions poétiques, que Dieu n'est pas l'auteur de tout, mais seulement du bien; car, étant essentiellement bon, il ne peut faire le mal et être cause du mal. Jamais ni vieux ni jeunes ne doivent dire ou entendre dire qu'un Dieu bon est auteur de quelque mal, parce que cela est impie, dangereux et absurde; même en châtiant, Dieu fait le bien.

La seconde loi sera celle-ci : Personne ne représentera les dieux comme des enchanteurs qui prennent différentes formes et nous trompent par des mensonges en paroles ou en actions. Que les mères n'aillent pas effrayer leurs enfants en leur faisant de mauvais contes, qu'il y a des dieux qui errent pendant la nuit, sous la figure d'étrangers; ce serait à la fois faire injure aux dieux et rendre les enfants encore plus timides. Essentiellement simple et vrai en paroles ou en actions, Dieu ne change pas de forme, et ne trompe personne, ni par des fantômes, ni par des discours, ni par des signes envoyés de lui dans la veille ou dans les rêves; tout ce qui est divin est en opposition complète avec le mensonge.

Un homme (1) persuadé que l'autre monde est un lieu formidable, ne sera pas intrépide en présence de la mort. Il nous faut donc surveiller encore ceux qui traitent ce sujet et les prier de faire l'éloge de l'autre monde au lieu de le calomnier sans raison; car leurs récits ne sont ni vrais ni propres à inspirer de la confiance aux guerriers; nous devrons rejeter encore ces noms odieux de Cocyte, de Styx, de Mânes, d'Enfers et d'autres du même genre, qui font frémir ceux qui les entendent prononcer et amollissent leur courage; nous devons les remplacer par des noms formés dans un esprit tout opposé. Nous retrancherons aussi ces lamentations qu'on met dans la bouche des grands hommes; car ce n'est pas pour le sage un malheur intolérable de perdre un fils, un frère, des richesses, ou d'éprouver d'autres pertes semblables; lorsqu'un pareil accident lui arrive, il le supporte avec patience; ainsi nous aurons raison d'ôter aux hommes illustres les pleurs et les gémissements, et de les laisser aux femmes, encore aux femmes ordinaires, et aux hommes lâches, afin que ceux que nous destinons à la garde de l'État rougissent de pareilles faiblesses. Nous prierons donc instamment les poëtes de ne pas supposer que les dieux se lamentent; car si les jeunes gens écoutent de pareilles plaintes, ils ne pourront pas les croire indignes d'eux-mêmes, puisqu'ils sont hommes.

Il faut condamner aussi le penchant au rire, car on ne se livre pas à une grande gaîté sans que l'âme éprouve une grande agitation; ne souffrons donc pas qu'on représente devant nous des hommes graves, encore moins des dieux, dominés par le rire.

Les jeunes gens auront aussi besoin de la tempérance, dont les principaux effets sont de nous rendre soumis à ceux qui commandent et maîtres de nous-mêmes en tout ce qui concerne le boire, le manger et les plaisirs de l'amour. Si des héros montrent un courage à toute épreuve, il faut se donner le spectacle de leur lutte; il ne faut pas écouter ceux qui acceptent les présents et aiment les richesses : ce ne sont pas des braves. Nous repousserons donc ce qui offre l'exemple de la grossièreté, de la cupidité, du

(1) *Républ.*, liv. III, V. Cousin, t. 9, pp. 122 à 136. — Schneider, 386 à 391.

Digitized by Google

mépris des dieux et des hommes; nous ne croirons pas et nous ne laisserons pas dire que nul enfant des dieux, nul héros ait osé commettre les cruautés et les impiétés que des fictions calomnieuses leur prêtent. Défendons toute tentative pour persuader à la jeunesse que les dieux engendrent de mauvaises choses et que les héros ne valent pas mieux que les hommes; car ces discours blessent à la fois la religion et la vérité; de plus, ils sont dangereux pour ceux qui les écoutent; car ils leur serviront à se pardonner leurs propres crimes.

RÈGLES CONCERNANT LA FORME DU DISCOURS. — EXCLUSION DES POËTES.

Il y a des récits de trois espèces (1). Le premier est tout à fait imitatif; il consiste en ce que le poëte parle toujours sous le nom d'un autre; le nom vient de ce qu'il s'efforce de ressembler à celui qu'il fait parler; ce récit appartient à la tragédie et à la comédie. Le second se fait au nom du poëte; on le trouve employé dans les dithyrambes. Le troisième est un mélange de l'un et de l'autre; on s'en sert dans l'épopée. Il nous faut discuter si nous permettrons au poëte le récit purement imitatif, ou le récit tantôt simple, tantôt imitatif, ou si toute imitation sera interdite. Les gardiens de l'État doivent-ils devenir habiles dans l'imitation? Chacun ne peut bien faire qu'une seule chose; le même homme imitera moins bien plusieurs choses qu'une seule; encore moins pourra-t-il remplir des fonctions importantes et imiter plusieurs choses. Il ne faut donc pas que les guerriers fassent autre chose que ce qui concerne leur art; ou, s'ils imitent quelque chose, il faut que ce soient les qualités qu'il leur convient de posséder, le courage, la tempérance, la sainteté, la grandeur d'âme et les autres vertus, mais jamais rien de bas et de honteux. — Admettrons-nous dans notre État les trois genres de récits? Le récit simple est celui qui imite la vertu; mais le récit mélangé a bien de l'agrément; mais il ne s'accorde pas avec le plan de notre État, parce qu'il n'y a point chez nous d'homme qui réunisse les talents de deux ou de plusieurs et que chacun n'y fait qu'une seule chose. Si jamais un homme habile dans l'art de prendre divers rôles voulait nous faire entendre ses poëmes, nous lui rendrions hommage comme à un être sacré, merveilleux, plein de charmes, mais nous lui dirions qu'il n'y a pas d'homme comme lui dans notre État et qu'il ne peut pas y en avoir; et nous le congédierions, après avoir répandu des parfums sur sa tête et l'avoir couronné de bandelettes, et nous nous contenterions d'un poëte moins agréable, mais plus utile, dont le ton imiterait le langage de la vertu, et qui se conformerait aux règles établies.

Le passage que nous venons de transcrire a été considéré par toute l'antiquité comme se rapportant à Homère; les doutes qui ont été émis à cet égard ne semblent pas pouvoir subsister, quand on compare à ce passage l'extrait suivant du livre X de la *République :*

(1) *Républ.*, liv. III, V. Cousin, t. 9, pp. 138 à 150. — Schneider, 392, l. 4 et s., 393 à 398.

Digitized by Google

Notre règlement sur la poésie (1), celui de ne point admettre la poésie purement imitative, me paraît d'une nécessité incontestable. Ce genre de poésie est un poison pour ceux qui l'écoutent, lorsqu'ils n'ont pas l'antidote qui consiste à savoir l'apprécier tel qu'il est. Ma langue est arrêtée par une certaine tendresse et un certain respect pour Homère; en effet, Homère est le maître de tous ces beaux tragiques; mais on doit plus d'égards à la vérité qu'à un homme; je parlerai donc.

Les poëtes tragiques semblent très-versés dans tous les arts, dans toutes les choses humaines qui se rapportent au vice et à la vertu, dans tout ce qui concerne les dieux, etc.; mais, dans la réalité, les bons poëtes n'entendent nullement les matières sur lesquelles le commun des hommes trouve qu'ils ont bien écrit; ainsi, quant à ces matières si importantes dont Homère s'avise de parler, telles que la guerre, l'administration des États, l'éducation, il faut bien reconnaître qu'aucun État ne lui doit la réforme de son gouvernement, qu'aucune guerre n'a été heureusement conduite par lui ou sur ses conseils, qu'il ne s'est signalé par des inventions utiles, ni dans les arts, ni dans les métiers, qu'il n'a pas présidé à l'éducation de jeunes gens, etc. Il faut donc dire de tous les poëtes, à commencer par Homère, que, soit que leurs fictions aient pour objet la vertu ou toute autre chose, ce ne sont que des imitateurs de fantômes, et qu'ils n'atteignent jamais à la réalité.

Pénétrons maintenant jusqu'à cette partie de l'âme avec laquelle la poésie imitative a un commerce intime, et voyons si cette partie est bonne ou mauvaise. Notre âme est pleine de contradictions. La plus saine partie de nous-mêmes nous dit de prendre conseil de la raison, de réparer la mauvaise fortune par les moyens que la raison aura reconnus les meilleurs, et de ne pas perdre le temps à crier, mais d'accoutumer plutôt notre âme à se soigner au lieu de se lamenter. L'autre partie, qui nous porte aux lamentations et qui ne peut s'en rassasier, est évidemment quelque chose de déraisonnable, de lâche et de timide. Or, ce dernier principe, celui des douleurs violentes, offre à l'imitation une matière riche et variée; le caractère sage et tranquille, au contraire, n'est ni facile à imiter, ni, une fois rendu, facile à concevoir, surtout pour cette multitude confuse qui s'assemble dans les théâtres; car ce serait lui offrir l'image d'une disposition qui lui est tout à fait étrangère. Il est donc évident que le génie du poëte imitateur ne le porte pas vers cette partie de l'âme, et qu'il ne s'attachera point à lui plaire, mais qu'il s'accommode bien mieux des caractères passionnés et mobiles. Nous avons donc une juste raison de le condamner. Il ne compose que des ouvrages qui ne valent rien, rapprochés de la vérité; il s'adresse à la partie de l'âme qui ne vaut pas non plus grand'chose. Nous sommes ainsi bien fondés à lui refuser l'entrée d'un État qui doit être gouverné par de sages lois, puisqu'il réveille et remue la mauvaise partie de l'âme, et qu'en la fortifiant, il détruit l'empire de la raison.

Enfin, et c'est ici la plus grave accusation, la poésie imitative est bien propre à corrompre les gens sages par les spectacles qu'elle leur offre; par ces spectacles elle nourrit toutes ces passions, telles que l'amour, la colère,

---

(1) *Républ.*, liv. X, V. Cousin, t. 10, pp. 234 à 263. — Schneider, 595 à 607.

Digitized by Google

l'affliction démesurée, le goût des plaisanteries, dont nous sommes sans cesse obsédés ; elle rend les passions maîtresses de notre âme, quand il faudrait nous en rendre maîtres nous-mêmes. Par toutes ces raisons, il ne faut admettre dans notre république d'autres ouvrages de poésie que les hymnes à l'honneur des dieux et les éloges des grands hommes, car du moment qu'on y reçoit la muse voluptueuse, le plaisir et la douleur règnent à la place de la loi et de la raison.

### RÈGLES CONCERNANT LE CHANT. IMPORTANCE DE LA MUSIQUE.

Il nous reste à régler ce qui regarde le chant et la mélodie (1). Le chant a trois éléments : les paroles, l'harmonie et le rhythme. Les paroles chantées n'échappent pas plus que les autres aux règles de composition que nous avons prescrites, et l'harmonie et le rhythme doivent répondre aux paroles. Il faut bannir du discours les plaintes et les lamentations, donc aussi les harmonies plaintives. Rien n'est plus indigne des gardiens de l'État que l'ivresse, la mollesse et l'indolence ; il faut donc bannir les harmonies molles et usitées dans les festins. Il faut nous laisser le mode qui saurait imiter les mâles accents de l'homme de cœur qui reçoit de pied ferme les assauts de la fortune ennemie; il faut aussi nous laisser l'autre mode, qui le représente dans des pratiques pacifiques, invoquant les dieux, enseignant, priant ou conseillant ses semblables, ou se montrant lui-même docile aux prières, aux leçons et aux conseils d'autrui, toujours sage, modéré et content de ce qui lui arrive. Ainsi nous n'aurons pas besoin d'instruments à cordes nombreuses et qui rendent toutes les harmonies ; pour la ville nous garderons la lyre et le luth, et à la campagne les bergers auront les pipeaux. Après l'harmonie, parlons du rhythme,et convenons de n'y rechercher que les mesures qui répondent à celle d'une âme sage et courageuse ; exigeons que le nombre et la mélodie soient dans la dépendance des paroles, et non les paroles dans celle du nombre et de la mélodie. L'agrément se trouve où est la beauté du rhythme ; mais la beauté du rhythme et de l'harmonie reproduit celle des paroles, de même que des paroles sans beauté suivent un rhythme et une harmonie analogues; la manière de dire et le discours lui-même sont l'expression de l'âme, et tout le reste se confond dans la même expression avec le discours ; ainsi la beauté des paroles, celle de l'harmonie et du rhythme, ainsi que l'agrément, servent d'expression à la bonté de l'âme, et j'entends par là un vrai caractère moral de bonté et de beauté. Les jeunes guerriers doivent aspirer à réunir ces qualités. Le défaut d'agrément, de rhythme et d'harmonie est la marque ordinaire d'un esprit et d'un cœur mal faits ; les qualités opposées sont l'image et l'expression de l'âme pleine de sagesse et de bonté. Il ne suffira donc pas de contraindre les poëtes de nous offrir dans leurs vers un modèle de bonnes mœurs ; il faudra encore empêcher les autres artistes de nous offrir, dans les représentations des êtres vivants, dans les ouvrages d'architecture ou de quelque autre genre, une imitation vicieuse, dépourvue de correction, de

---

(1) *Républ.*, liv. III, V. Cousin, t. 9, pp. 150 à 159. — Schneider, 398, l. 18 et s., 399 à 402.

Digitized by Google

noblesse et de grâce, et interdire à tout artiste incapable de se conformer à cette règle, l'exercice de son art, dans la crainte que les gardiens de l'État, élevés au milieu des images d'une nature dégradée, ne finissent par contracter peu à peu quelque grand vice. Nous devrons, au contraire, rechercher ces artistes qu'une heureuse nature met sur la trace du beau et du gracieux, afin que les jeunes guerriers ressentent de toutes parts une influence salutaire, recevant sans cesse l'impression des beaux ouvrages, comme un air pur qui les dispose insensiblement à aimer et à imiter le beau. Si la musique est la partie principale de l'éducation, c'est parce que le rhythme et l'harmonie ont au suprême degré la puissance de pénétrer dans l'âme, de s'en emparer, d'y introduire le beau, et de la soumettre à son empire, quand l'éducation a été convenable. Le jeune homme, élevé convenablement par la musique, saisit avec une étonnante sagacité ce qu'il y a d'imparfait dans les ouvrages de l'art et de la nature et en éprouve une impression juste et pénible; il loue avec transport ce qu'il y a de beau, le recueille dans son âme pour s'en nourrir et devenir par là homme vertueux, tandis que tout ce qui est laid sera pour lui l'objet d'un blâme et d'une aversion légitimes.

### RÈGLES CONCERNANT LA GYMNASTIQUE. IMPORTANCE DE LA GYMNASTIQUE.

Après la musique (1), c'est par la gymnastique que nous élèverons les jeunes gens. Il faut qu'ils s'y appliquent sérieusement pendant toute la vie, à commencer dès l'enfance. Il faut un régime fortifiant pour des guerriers qui doivent être toujours alertes, avoir la vue perçante et l'oreille fine, et, tout en changeant sans cesse en campagne de boisson et de nourriture, en s'exposant tour à tour aux frimas et aux soleils brûlants, conserver une santé inaltérable; c'est la simplicité qu'il faut ici. C'est un grand mal que le besoin de médecins; chaque citoyen a une tâche à remplir, et personne n'a le loisir de passer sa vie à être malade et à se faire soigner; nous sentons le ridicule de cette méthode chez les artisans; nous ne le sentons plus chez les riches. L'exercice de la vertu est un devoir; rien n'y apporte plus d'obstacles qu'un soin excessif donné au corps; car ce soin se concilie difficilement avec celui des affaires domestiques, avec la vie des camps et les emplois publics; il est surtout incompatible avec tout exercice de la pensée, en nous faisant redouter sans cesse des maux de tête et des éblouissements qu'on impute à la philosophie; enfin il empêche qu'on ne s'exerce et qu'on ne se distingue en quoi que ce soit de bien, parce qu'il fait qu'on croit toujours être malade. Il faut laisser mourir ceux dont le corps est mal constitué. Le jeune homme, élevé dans les principes de cette musique simple qui fait naître la tempérance et suivant une gymnastique fondée sur les mêmes principes, parviendra à se passer de médecins, hors les cas de nécessité accidentelle.

### VRAI BUT DE LA MUSIQUE ET DE LA GYMNASTIQUE.

Ce n'est pas le corps qui par sa vertu rend l'âme bonne (2); c'est l'âme qui, lorsqu'elle est bonne, donne au corps toute la perfection dont il est capable.

---

(1) *Républ.*, liv. III, V. Cousin, t. 9, pp. 162 à 176. — Schneider, 403, in f., 404 à 410.

(2) *Républ.*, liv. III, V. Cousin, t. 9, pp. 176 à 180. — Schneider, 410 et 411.

Digitized by Google

Le but de l'éducation n'est pas de former l'âme par la musique et le corps par la gymnastique; l'une et l'autre ont été établies principalement pour former l'âme. Ceux qui se livrent uniquement à la gymnastique y contractent une excessive rudesse, et ceux qui cultivent exclusivement la musique sont d'une mollesse qui les dégrade; et cependant cette rudesse est le signe d'un naturel ardent qui, bien dirigé, produirait le courage, mais qui, exalté outre mesure, dégénère en dureté et en violence; la douceur est le signe d'un naturel philosophe qui, abandonné à lui-même, tombe dans la mollesse, mais qui, bien cultivé, acquiert une politesse pleine de dignité; or, nous voulons que ces deux naturels se trouvent réunis dans nos guerriers; il faut les mettre en harmonie l'un avec l'autre; leur harmonie rend l'âme à la fois courageuse et modérée; leur désaccord la rend lâche ou farouche. Si donc un homme, se livrant tout entier aux charmes de la musique, laisse couler dans son âme, par le canal de ses oreilles, les harmonies douces, molles, plaintives, s'il passe toute sa vie à chanter d'une voix tendre et à savourer la beauté des airs, d'abord il ne fait qu'adoucir l'énergie de son courage naturel, et il perd cette rudesse qui le rendait auparavant inutile; mais s'il prolonge cette action amollissante, son courage ne tarde pas à se dissoudre, jusqu'à ce qu'ayant enfin perdu tout ressort, il ne fasse plus qu'un guerrier sans cœur. Voilà ce qui arrive bientôt, si cet homme a reçu un naturel sans courage; dans le cas contraire, son courage s'énerve et dégénère en emportement; la moindre chose l'irrite et l'apaise; au lieu d'être plein de cœur, il sera fougueux, colère, dévoré de mauvaise humeur; que le même homme, tout entier aux exercices gymnastiques et au soin de se bien nourrir, néglige la musique et la philosophie, d'abord le sentiment de ses forces physiques le remplit de courage et de confiance, mais ensuite, s'il n'a jamais aucun commerce avec la muse, son âme deviendra faible, sourde, aveugle; le voilà devenu ennemi des lettres et des muses; il ne sait plus se servir de la voie de la persuasion; il veut tout décider par la force et la violence; il vit dans l'ignorance et la grossièreté, étranger à l'harmonie et à la grâce. Ainsi un dieu a fait présent aux hommes de la musique et de la gymnastique, non pour l'âme et pour le corps à la fois, car ce dernier n'en profite qu'indirectement, mais pour l'âme seule et ses deux qualités, le courage et la sagesse, afin de les mettre en harmonie l'une avec l'autre, en les tendant et en les relâchant à propos et dans de justes bornes.

### SCIENCES A ENSEIGNER A CEUX QUI GOUVERNERONT L'ÉTAT (1).

Comme nous ne nous occupons que des idées politiques de Platon, nous nous bornerons à indiquer ces sciences, sans reproduire les explications qu'il donne sur leur objet, sur l'utilité de leur étude, et sur le but final de leur enseignement. Ces sciences sont : la science des nombres et du calcul, la géométrie,

(1) *Républ.*, liv. VII, V. Cousin, t. 10, pp. 81 à 109. — Schneider, 522, l. 22 et s., 523 à 534.

Digitized by Google

la science des solides, l'astronomie, la musique et la dialectique. Le but final de leur étude est l'acquisition de la science de l'être, de la science du bien.

### A QUI ET COMMENT IL FAUT ENSEIGNER CES SCIENCES.

Il a été reconnu que nous devions préférer pour gouvernants les hommes les plus fermes, les plus vaillants, et s'il se peut, les plus beaux (1). Ajoutons qu'il nous faut chercher encore des dispositions appropriées à l'éducation que nous voulons leur donner, c'est-à-dire la pénétration d'esprit nécessaire à l'étude des sciences et la facilité à apprendre, de la mémoire, du caractère, l'amour du travail, de toute espèce de travail; autrement, comment consentiraient-ils à allier tant d'exercices du corps et de travaux de l'esprit? Il ne faut pas mettre moins d'attention à discerner le naturel bien constitué par rapport à la tempérance, au courage, à la grandeur d'âme et aux autres vertus. Faute de savoir faire de semblables distinctions, les États commettent leurs intérêts à des magistrats infirmes et incapables. Prenons donc les mesures que doivent nous inspirer ces réflexions : si nous n'appelons à des études et à des exercices de cette importance que des sujets auxquels il ne manque rien ni du côté du corps ni du côté de l'âme, notre État et nos lois se maintiendront; mais si nous appliquons à ces travaux des sujets indignes, le contraire arrivera.

C'est à la jeunesse que tous les grands travaux appartiennent : c'est donc dès l'enfance qu'il faut appliquer nos élèves à l'étude des sciences qui servent de préparation à la dialectique ; mais il ne doit y avoir dans l'enseignement rien qui les contraigne à apprendre, parce que l'homme libre ne doit rien apprendre en esclave ; que les exercices du corps soient forcés, le corps n'en profite pas moins; mais les leçons qui entrent de force dans l'âme n'y demeurent pas; ainsi il faut bannir toute violence des études des enfants ; qu'ils s'instruisent en jouant; par là on sera plus à portée de connaître leurs dispositions particulières. On mettra à part les enfants qui auront constamment montré plus de patience dans les travaux, plus de courage dans les dangers, plus d'ardeur pour les sciences, lorsqu'ils auront fini leur cours nécessaire d'exercices gymniques; car ce temps d'exercices, qui sera de deux ou trois ans, n'admet pas d'autres occupations, la fatigue et le sommeil étant ennemis des sciences. A partir de leur vingtième année, ceux qu'on aura choisis obtiendront des distinctions plus honorables, et on devra leur présenter dans leur ensemble les sciences que dans l'enfance ils ont étudiées isolément, afin qu'ils saisissent sous un point de vue général et les rapports que ces sciences ont entre elles et la nature de l'être. Cette méthode offre un moyen excellent de distinguer l'esprit propre à la dialectique : celui qui se place dans le point de vue général est dialecticien ; les autres ne le sont pas. Quand on aura bien reconnu les naturels les plus solides, lorsqu'ils auront atteint l'âge de trente ans, on devra en former une élite nouvelle pour leur accorder de plus grands honneurs, et on distinguera, en les éprouvant par la

(1) *Républ.*, liv. VII, V. Cousin, t. 10, pp. 109 à 121. — Schneider, 535 à 540.

Digitized by Google

dialectique, ceux qui pourront s'élever jusqu'à la connaissance de l'être par la seule force de la vérité. Il faudra donner cinq années à la dialectique et s'y appliquer exclusivement. Après quoi, on les obligera de remplir les emplois militaires et les autres fonctions propres aux jeunes hommes, afin que du côté de l'expérience ils ne restent pas en arrière des autres. Ce seront encore pour eux de nouvelles épreuves qui dureront quinze ans; on observera, au milieu des distractions qui les assiégent, s'ils demeurent fermes ou s'ils fléchissent un peu. Il sera temps alors de conduire au terme ceux qui à cinquante ans seront sortis de ces épreuves et se seront distingués dans la vie comme dans les sciences, et de les contraindre à diriger l'œil de l'âme vers l'être qui éclaire toutes choses, afin qu'après avoir contemplé l'essence du bien, ils s'en servent comme d'un modèle pour gouverner et l'État et les particuliers et leur propre personne, s'occupant presque toujours de l'étude de la philosophie, mais se chargeant, quand leur tour arrivera, du fardeau de l'autorité dans la seule vue du bien public, et moins comme un honneur que comme un devoir indispensable.

Dans un passage du liv. VI, (1) Platon montre combien on aura de peine à trouver des caractères réunissant toutes les qualités qu'il exige de ceux qui auront à gouverner l'État. Nous trouvons aussi dans ce livre(2) un portrait du véritable philosophe et une description des qualités qu'il doit avoir.

C'est ici qu'il convient d'apprécier l'une des théories fondamentales de Platon, celle qui a pour objet les rapports de la morale et de la politique. Voici, brièvement résumée, la solution qu'il donne à cette importante et délicate question.

La politique est entièrement subordonnée à la morale; le but de la véritable politique est de faire des citoyens vertueux; la vertu est la fin de l'État, comme elle est la fin de l'individu; l'État est une personne morale en grand, de même que chaque homme est un État en petit; chacun doit concilier et combiner tous les éléments dont il est formé afin d'arriver au bonheur, et pour cela il doit soumettre la partie inférieure de son être au commandement de la raison et de la justice; c'est le même but que l'État doit atteindre; ainsi que l'individu, il a des devoirs à remplir, des passions à réfréner, des vertus à pratiquer; ainsi que lui, il doit se mettre sous le gouvernement de la raison; sa mission est de faire régner la vertu dans son sein, tout comme l'individu doit faire régner la vertu dans son âme. Tel est le

(1) *Républ.*, liv. VI, V. Cousin, t. 10, pp. 16 à 29. — Schneider, 491 à 496.
(2) *Républ.*, liv. VI, V. Cousin, t. 10, pp. 1 à 16. — Schneider, 484 à 490.

Digitized by Google

principe général de Platon ; mais la *République* et les *Lois* nous présentent deux modes d'application bien différents du même principe, modes d'application que nous jugerons tous deux ici, afin de n'avoir pas à revenir sur cette question ; voici d'abord en quoi ils diffèrent : dans la *République*, il s'agit de produire la vertu prise dans son sens le plus élevé ; pour atteindre ce but, ce n'est pas à la loi, c'est-à-dire à la force et à la contrainte, qu'il faut recourir, mais à un moyen infiniment supérieur en moralité et en efficacité : l'éducation ; l'État et toutes ses institutions doivent s'appuyer sur les mœurs, les lumières, la raison, la conscience publique, et tout cela est le fruit de l'éducation ; dans les *Lois*, au contraire, la vertu est l'œuvre du législateur, le résultat de son action et de sa surveillance, l'effet de la contrainte : l'État, ayant pour mission de faire le bonheur des hommes par la vertu, les astreint à être vertueux et à cet effet emploie les procédés ordinaires de gouvernement, force, contrainte et répression.

Avant d'apprécier ces idées de Platon, remarquons que la confusion de la morale et de la politique était une thèse générale parmi les penseurs de l'antiquité ; ce qui en fournit un indice manifeste, c'est que les plus éminents publicistes de la Grèce et de Rome, Platon, Aristote, Cicéron, étaient en même temps les plus grands moralistes de leur époque ; aujourd'hui la division s'est produite entre ces deux branches de la science, comme entre beaucoup d'autres, et le plus souvent nous voyons les moralistes laisser entièrement de côté la politique, et les publicistes rester presque étrangers à la morale.

Nous ne nous arrêterons pas longuement à la réfutation du système, exposé dans la *République*, qui prétend établir la vertu exclusivement à l'aide de l'éducation ; ce système, qui réduit ainsi la politique à l'éducation, qui suppose l'infaillibilité de la science et admet par suite sa toute-puissance, est évidemment un simple rêve, une pure utopie ; il est impossible de se figurer que l'éducation puisse jamais suffire pour faire régner la vertu parmi les hommes ; il est impossible de s'imaginer que l'éducation puisse jamais être organisée et réglée, et que les hommes puissent jamais être formés par l'éducation de telle sorte qu'ils atteignent au degré de perfection voulu pour rendre les lois inutiles ; aussi ce système n'a-t-il jamais fait l'objet d'aucune tentative d'application dans l'histoire ; nous ne nous étendrons pas davantage sur ce point, ce que nous allons dire contre les

Digitized by Google

idées émises par Platon dans les *Lois* s'appliquant aussi en partie à celles qu'il émet sur le même sujet dans la *République*.

Il ne faut pas se laisser aveugler par ce qu'il peut y avoir, à première vue, de noble et d'élevé dans cette maxime : L'État doit faire régner la vertu, que Platon répète si souvent dans les *Lois* ; la mise en pratique de cette maxime n'aboutirait à rien moins qu'à l'anéantissement de l'individu, par la double destruction de sa liberté et de sa valeur morale ; démontrons donc, en quelques mots, que l'application des vues de Platon serait à la fois destructive de la liberté humaine et de la véritable morale, et que par suite elle manquerait infailliblement son but.

Si la mission de l'État est de faire régner la vertu, il faut lui reconnaître une omnipotence absolue ; la vertu et le vice pouvant se montrer dans toutes les actions de l'homme, toutes les actions de l'homme doivent être soumises à l'autorité et à la surveillance de la loi ; rien ne peut lui échapper ; l'individu lui doit soumission absolue dans la vie publique, dans la vie privée, même dans ce que la vie privée a de plus intime ; l'État doit s'emparer de lui dès le moment de sa naissance et le suivre, l'accompagner, le surveiller, ou plutôt le diriger dans toutes les périodes de son existence, dans toutes ses relations, dans toutes les manifestations de son activité physique, morale et intellectuelle ; les jeux de l'enfance et de la jeunesse, les rapports entre les citoyens, les relations dans l'intérieur de la famille, les œuvres de la poésie, les chants et la musique, la religion, les doctrines philosophiques, en un mot, le cœur, l'esprit, l'âme, l'homme tout entier doit devenir la chose de l'État, l'objet, l'esclave de la loi ; or, c'est bien là anéantir l'individu, lui enlever toute liberté, toute initiative, partant tout ressort d'action. On ne nous accusera pas d'exagérer les atteintes ainsi portées à la liberté humaine : elles sont toutes indiquées et recommandées en termes exprès par Platon lui-même dans la *République* et dans les *Lois* ; qu'on se rappelle seulement ce qu'il prescrit dans la *République* quant aux discours à tenir aux enfants au sujet des dieux, des héros, des enfers, de la mort ; qu'on se rappelle encore le décret d'exclusion qu'il porte contre les poëtes, les règles qu'il établit concernant la musique, etc. ; pourra-t-on encore contester après cela que la théorie de Platon aboutit à la destruction de la liberté de l'homme ? le pourra-t-on, alors qu'on le voit s'arroger le droit de régler jusqu'aux pensées des membres de son État ?

Digitized by Google

Mais le système qui confond la morale et la politique, ne détruit pas seulement la liberté de l'homme, il détruit encore la véritable moralité ; la morale suppose avant tout la bonne volonté, la pureté des motifs, le désintéressement ; elle exclut toute contrainte ; elle fait toujours appel à la libre adhésion de l'homme ; toute action, alors même qu'elle serait bonne en elle-même, perd tout caractère moral, si celui qui la commet agit, non pas en vue du bien, mais sous l'impulsion de la contrainte, s'il est déterminé dans son action, non pas par le désir de se conformer à la loi morale, mais par l'impuissance où il se trouve de résister à la loi positive ou par la crainte de la répression. La vertu ne peut être que l'œuvre libre de la volonté des hommes : c'est ce que Platon semble lui-même reconnaître, quand il dit que l'homme libre ne doit rien apprendre en esclave, et que les leçons qui entrent de force dans l'âme n'y demeurent pas. L'État n'a pas qualité pour obliger les citoyens à être bons, tempérants, généreux, en un mot vertueux ; en se donnant cette mission, il échouerait inévitablement, puisque, comme nous venons de l'établir, il n'y a pas de véritable moralité sans liberté ; et même il marcherait à l'encontre de son propre but, car l'effet nécessaire de la contrainte est de diminuer le sentiment de la responsabilité, de développer l'égoïsme, et d'affaiblir le sens moral, en poussant l'individu à recourir aux moyens les plus vils et aux artifices les plus dégradants pour échapper à l'étreinte de la loi ; la contrainte pourrait peut-être prévenir quelques fautes, mais elle empêcherait en même temps toutes les nobles actions, en leur enlevant ce qui fait toute leur beauté, savoir, la soumission libre et spontanée de l'homme à la loi morale.

Mais, tout en prétendant que la politique et la morale ne doivent pas être confondues, nous devons reconnaître qu'il y a entre elles des liens nombreux et intimes ; nous avons montré que la morale n'était pas l'objet de la politique ; cherchons maintenant quels rapports les relient l'une à l'autre.

La politique doit respecter la loi morale : telle est la première règle que nous formulerons ici. La morale est universelle ; ses prescriptions doivent être observées dans la politique comme dans toute sphère d'action quelconque ; en dernière analyse, les gouvernements ne sont pas des choses, ce sont des hommes ; comment dès lors pourrait-on soutenir que les gouvernements, dans leur manière d'agir, n'ont pas à s'inquiéter de la loi morale,

Digitized by Google

c'est-à-dire qu'il y a des exceptions à la règle, que les hommes doivent, en tout, partout et toujours, se conduire en honnêtes gens? Si l'on admet une morale privée, comment ne pas admettre une morale publique identique? Si l'on repousse la morale publique, comment conserver la morale privée? Il y a peu d'idées aussi fausses et en même temps peu de préjugés aussi funestes, que de prétendre soustraire la politique à la loi morale, ou du moins de vouloir la soumettre à une morale spéciale. Cette erreur et ce préjugé s'expliquent facilement : d'abord, à toutes les époques de l'histoire, on a vu les gouvernements n'éprouver aucune hésitation, aucun scrupule, à commettre les actes les plus immoraux, et cela sans provoquer le moindre étonnement, par suite sans doute de la force d'habitude; on est naturellement arrivé à conclure de là qu'il y a deux morales, l'une pour les individus, l'autre pour les États; ensuite, toutes les actions, manifestement répréhensibles en elles-mêmes, commises par ceux qui dirigeaient la politique des États, l'ont toujours été sous le couvert de l'intérêt public, du salut de la république, du maintien de l'ordre, etc.; or, chacun comprend bien, en théorie du moins, que l'intérêt particulier doit être sacrifié au devoir par tout individu quelconque; mais, quand il s'agit de l'État, comme agir dans l'intérêt de l'État semble déjà constituer un devoir primordial, on ne trouve pas condamnable qu'on enfreigne, à son profit ou en son nom, les prescriptions les plus formelles de la justice; on excuse alors les violations les plus flagrantes de la loi morale, on justifie des actes que nul n'hésiterait à flétrir chez l'individu qui s'aviserait de les commettre comme simple particulier. Aujourd'hui, du moins théoriquement, le machiavélisme est condamné; que le système ainsi dénommé représente ou non la pensée réelle de celui dont il déshonore le nom, il n'en est pas moins vrai qu'il a existé en fait, qu'il a reçu de fréquentes applications, que de nos jours même il n'a pas encore complétement disparu; mais il n'est plus personne du moins qui oserait le défendre ouvertement avec toutes les conséquences qu'il comporte. Qui, en effet, oserait présenter, comme règles de conduite proclamées ou admises par la science politique, la subordination de tous les principes à l'intérêt, la violation de toutes les prescriptions de la justice et de la morale en vue de l'utile, l'emploi de tous les moyens en vue du succès, le mensonge et le parjure, la violence et la cruauté, la corruption et la spoliation, l'assassinat



Digitized by Google

même? L'adoucissement des mœurs, le développement de la conscience publique, les progrès du droit ne permettent plus aujourd'hui de soutenir que tout est permis contre les ennemis du dehors et contre les ennemis du dedans; ce qu'on admettait et ce qu'on trouvait naturel dans la politique d'autrefois, on n'oserait plus s'abstenir de le condamner aujourd'hui; en un mot, la raison d'État tend à dominer de moins en moins la conscience publique; nous ne disons pas que l'on soit près du but; mais, en s'en rapprochant ou en tendant à s'en rapprocher, les diverses nations du monde civilisé confirment notre thèse, à savoir que la politique doit se conformer avant tout aux prescriptions de la loi morale et de la justice éternelle.

Comme seconde règle concernant les rapports entre la politique et la morale, nous pouvons émettre cette maxime, que la première condition de la stabilité d'un État, c'est que la loi morale régisse les mœurs des citoyens, c'est que ces derniers soient vertueux et moraux, au moins dans une certaine mesure. L'État, avons-nous dit, n'a pas pour mission de faire régner la vertu, et cependant, ajoutons-nous maintenant, il ne saurait se maintenir sans elle. Que serait, en effet, une nation où les relations entre les citoyens ne s'appuieraient pas avant tout sur la bonne foi et la justice, où les fonctions publiques ne seraient pas remplies avec intégrité par ceux auxquels elles sont confiées, où nul ne ressentirait l'amour de la patrie, où personne ne saurait faire preuve de zèle pour le bien général? Comment un État vivrait-il, si ses membres refusaient de se soumettre à la loi du travail? Comment ne resterait-il pas dans une condition misérable, si l'économie y était totalement inconnue? Lui serait-il possible d'échapper à l'asservissement, lorsque les citoyens n'auraient ni la volonté ni le courage de le défendre? Les révolutions tarderaient-elles longtemps à le renverser, s'il n'y avait que discordes et déchirements dans son sein, si les classes supérieures n'exprimaient que dédain et mépris pour les classes inférieures, et si celles-ci ne ressentaient pour celles-là que haine et envie? Combien de temps pourrait subsister un État où les lois ne seraient pas respectées par ceux qui leur doivent obéissance, où les arrêts de la justice ne rencontreraient que défiance et hostilité, où les citoyens ne sauraient exercer leurs droits sans les outrepasser, sans empiéter sur ceux d'autrui, où l'on ne saurait discuter sans injurier et menacer, ni revendiquer ses droits sans porter le trouble dans tout le corps social? Quel élément de stabilité

Digitized by Google

pourrait-on trouver dans un pays, qu'est-ce qui garantirait son existence et assurerait sa dignité, si chacun, préoccupé exclusivement de lui-même, ne visait qu'à acquérir la richesse, n'importe les moyens, si tous plaçaient le bien-être au-dessus de l'honneur, et l'intérêt privé au-dessus de l'intérêt public ? Mais, nous dira-t-on alors, si vous prétendez que les États ne peuvent se soutenir que par la vertu, du moins par un certain degré de vertu, et que le vice doit nécessairement les conduire à leur perte, vous devez logiquement de là déduire la nécessité pour la politique de faire régner la vertu, au besoin par la contrainte. Nullement; car, comme nous l'avons démontré, et nous ne revenons pas sur la démonstration, on n'arriverait ainsi qu'à détruire la liberté, sans réussir à rendre les citoyens vertueux. Pour pouvoir se maintenir, l'État doit s'appuyer sur la vertu, mais la vertu ne peut être produite que par la volonté libre des citoyens; s'ils veulent que l'État subsiste, ils doivent faire ce qui est nécessaire à cet effet : ils doivent se soummettre librement à la nécessité qui s'impose à eux de se conformer à la loi morale. L'individu a des droits; ces droits doivent être respectés par tous; la mission, le devoir de l'autorité est de veiller à ce qu'ils le soient; mais, pour que la libre action et les droits de l'individu ne deviennent pas nuisibles à la société, il faut que l'individu n'ait pas exclusivement en vue son bien propre, mais aussi le bien général : tel est le devoir du citoyen, devoir qu'il doit remplir volontairement et librement. Voilà comment la politique se lie intimement à la morale, et comment cependant elle est loin de se confondre avec elle. Qu'on ne se figure pas qu'à l'aide d'expédients quelconques, par exemple par l'une ou l'autre combinaison des pouvoirs, on puisse prévenir les mauvais effets que produiraient pour une nation l'égoïsme, les passions et les vices des individus; si l'on n'a que des expédients à leur opposer, si l'on ne peut pas compter sur le sentiment du devoir, on ne tardera pas à reconnaître que, lorsque le pouvoir et l'individu en viennent à recourir l'un contre l'autre à une lutte de ce genre, lutte d'adresse et de ruse, celui-là pour faire observer les lois et celui-ci pour les éluder, c'est toujours ce dernier qui remporte la victoire : l'État est seul contre tous, et chaque individu est pour lui un adversaire particulier; la lutte n'est donc pas égale, malgré toute la force dont l'État est armé ou qu'il peut avoir à sa disposition.

Digitized by Google

En troisième lieu enfin, nous devons atténuer ce qu'il peut y avoir de trop absolu dans la thèse que nous avons soutenue au sujet de la séparation de la politique et de la morale; il ne faut nullement en conclure que l'État n'exerce pas et ne doit pas exercer la moindre action sur la moralité des citoyens; il y a, en effet, des points par lesquels il agit sur elle, soit directement, soit indirectement. Ce que nous signalerons ici tout d'abord, c'est le traitement qu'il doit faire subir à ceux de ses membres qui se sont rendus coupables de crimes ou de délits; on demande pour ainsi dire universellement aujourd'hui que le système pénal tout entier et particulièrement la vie dans les prisons soient organisés et réglés de manière à ne pas aggraver les penchants vicieux qui sont la source des crimes, de manière tout au contraire à faciliter et à amener la réforme morale des condamnés, en les soumettant à un régime qui, par tous les moyens possibles, détruise ou affaiblisse en eux l'empire des passions et des habitudes désordonnées, dont la funeste action les a poussés à se mettre en révolte contre les lois; voilà donc un premier mode important par lequel l'État agit directement sur la moralité des citoyens, ou du moins de ceux d'entre eux qui, par leurs méfaits, ont fait naître pour la société le droit de les priver de leur liberté, et partant celui de régler l'emploi de leur temps pendant toute la durée de la détention. L'État agit encore directement sur la moralité des citoyens par l'éducation et l'instruction publiques; il est presque généralement admis, en pratique comme en théorie, que l'État a le droit et le devoir d'organiser un enseignement public, parce que l'initiative privée est impuissante à subvenir à tous les besoins, parce que le monopole de l'enseignement entre les mains des particuliers pourrait à certains moments priver toute une population de la possibilité de s'instruire, parce que les simples particuliers ne sont pas aptes à l'œuvre de longue haleine de la formation de professeurs, parce qu'enfin la liberté de conscience même exige qu'il existe des établissements publics d'enseignement; or, en donnant l'instruction, il est évident que l'État doit exercer une grande influence sur le caractère de ses membres. Outre cela, il y a encore bien des moyens indirects par lesquels il agit sur la moralité des citoyens : ainsi, par les règles qu'il suit dans la collation des emplois publics, par le plus ou moins de facilité qu'il donne aux citoyens pour l'accomplissement de leurs devoirs et le développement de leurs facultés, en veillant au maintien de l'ordre, de l'union, de la paix, etc. Mais, répétons-le,

Digitized by Google

dans tout cela il n'y a pas de contrainte, ou, si l'État agit sur la moralité des citoyens, ce n'est pas pour remplir sa prétendue mission de leur imposer la vertu, c'est comme conséquence de l'accomplissement de sa vraie mission, ou parce que son premier devoir est de respecter, en tout, toujours et partout, les prescriptions de la loi morale.

De ce qui précède il suit que la théorie de Platon au sujet des rapports de la politique et de la morale renferme de grandes erreurs à côté de grandes vérités. Son point de départ est rigoureusement exact : les lois sont impuissantes sans les mœurs ; ce principe est incontestable ; mais où il est dans l'erreur, c'est dans les conclusions diverses qu'il déduit de son principe ; dans la *République,* il en tire cette conséquence, que les mœurs suffisent dans un État et que l'on peut se passer des lois (ce qui ne l'empêche cependant pas de formuler en lois les idées qui auront cours dans son État au sujet des dieux, des héros, des enfers, de la mort, etc.); dans les *Lois*, il tire une conséquence tout autre de son principe; ici il ne supprime pas les lois, tout au contraire, il entend bien les maintenir, il veut régler par elles les mœurs des membres de son État (ceci paraît en contradiction avec son point de départ; après avoir proclamé en principe l'impuissance des lois sans les mœurs, il semble peu rationnel qu'on reconnaisse les lois comme assez puissantes pour pouvoir régler les mœurs elles-mêmes). Sans rentrer dans la discussion de la question, voici comment nous croyons pouvoir conclure quant à l'appréciation à faire de la manière de voir de Platon : un des traits distinctifs de la politique platonicienne, c'est la confusion de la politique et de la morale, et c'est de cette confusion que dérivent en grande partie à la fois ses mérites et ses défauts; nous admettons sans réserve son point de départ, à savoir que les lois sans les mœurs ne sont qu'une lettre morte, comme nous rejetons, sans réserve également, les conséquences qui en sont tirées, savoir, d'une part, qu'un État peut exister sans lois, et, d'autre part, que les mœurs d'un État peuvent et doivent être réglées par la loi.

Il y a encore plus d'une vérité à signaler dans les idées de Platon que nous venons de faire connaître; les doctrines religieuses et morales notamment qu'il y émet sont marquées au coin de la raison la plus élevée ; la philosophie et la religion ne peuvent que confirmer ce qu'il dit dans les deux livres de la *République* qu'il consacre à la réfutation des erreurs

Digitized by Google

qui avaient cours de son temps au sujet des dieux, des héros, des enfers et de la mort; il montre à l'évidence tout ce que ces erreurs renferment d'absurde, d'impie, de dangereux; il repousse et condamne en termes formels tous ces récits mythologiques qui représentent les dieux comme se souillant de crimes que partout la justice humaine réprime, tels que le vol, l'adultère, le parricide, comme prenant toute espèce de formes pour tromper les hommes et leur tendre des piéges, comme si un dieu pouvait mentir et changer de figure, comme si la divinité n'était pas la perfection et comme si la perfection pouvait se modifier; il déclare expressément qu'il n'y a rien de vrai dans toutes ces fables, pas plus que dans celles qui font croire que l'on peut désarmer la justice des dieux en leur adressant des prières, en leur offrant des sacrifices, ou en partageant avec eux le produit du crime. Platon a donc la gloire de ne pas avoir accepté les fictions erronées de la mythologie, et d'avoir considéré ses récits comme de pures hypothèses, comme des fables dont l'action ne pouvait être que funeste sur la moralité privée et la moralité publique. Mais il a commis l'erreur de vouloir imposer par la loi les grandes vérités que sa haute raison lui faisait découvrir; nous ne nous étendrons pas ici sur cette erreur, attendu qu'elle tient à son erreur générale quant aux rapports entre la politique et la morale, système que nous avons suffisamment apprécié. Nous verrons en outre, dans les *Lois*, que Platon n'a pas su toujours se maintenir à la même hauteur au-dessus de ses contemporains, et qu'il n'a pas toujours été aussi résolu dans ses attaques contre les erreurs de la mythologie.

Un autre point, dans Platon, d'une grande vérité également, c'est l'importance qu'il attache à l'éducation; on répète à chaque instant de nos jours le mot de Leibnitz, que celui qui a dans ses mains l'éducation, peut changer le monde; eh bien, cette vérité, Platon en avait le sentiment le plus profond; sans doute, le système d'éducation qu'il propose s'applique à une civilisation toute différente de la nôtre, à une époque qui est passée sans retour; mais l'idée qui servait de base à ce système, à savoir l'importance de l'éducation, sera et restera éternellement vraie; toujours il sera vrai de dire que l'éducation, grâce à la flexibilité de la nature humaine, est la meilleure école des mœurs, et que, faisant connaître à l'homme ses devoirs et lui apprenant à les aimer et à les remplir, lui inspirant l'amour du bien public et le respect des lois, c'est elle surtout qui forme ses habitudes, et

Digitized by Google

qui par là constitue la véritable force des États et la meilleure garantie de leur maintien.

Platon se conformait aux idées et aux habitudes de son temps, quand il partageait l'éducation en deux branches, la musique et la gymnastique; mais il s'en séparait, quand, au lieu de reconnaître, à l'une, la mission de former l'âme, et à l'autre, celle de former le corps, il donnait à toutes deux pour mission principale de former l'âme. Lorsque l'on parle ainsi de la musique comme branche de l'éducation grecque, il ne faut naturellement pas prendre ce mot dans le sens restreint qu'on lui attribue aujourd'hui. La musique en Grèce ne consistait pas simplement dans l'art de chanter, soit seul, soit dans un chœur, et dans l'art de tirer des sons de la lyre ou d'autres instruments; elle renfermait aussi l'art d'apprendre et de répéter des poésies, de s'exprimer d'une manière exacte et élégante, enfin toute une série d'objets qui se diversifièrent et se multiplièrent au fur et à mesure que les connaissances générales s'accrurent : au cinquième siècle avant l'ère chrétienne, à Athènes, des maîtres de musique enseignaient l'astronomie, la géographie, la physique, et soutenaient des discussions de dialectique sur toutes les questions que débattaient ceux qui prenaient part au mouvement des idées. Le terme général et commun de musique s'explique à cette époque, parce que le domaine des connaissances acquises n'était pas assez vaste, et parce que les matières spéciales ne s'étaient pas suffisamment développées, pour que l'on pût subdiviser la science en branches distinctes et séparées les unes des autres; voilà comment il se fait que la musique renfermait tout ce que les Grecs personnifiaient dans les neuf Muses, déesses des sciences et des arts, c'est-à-dire l'histoire, la comédie, la tragédie, la poésie légère et l'élégie, l'épopée, l'astronomie, l'éloquence et la poésie lyrique, la danse, et la musique proprement dite.

Montesquieu (1) explique d'une manière assez saisissante et originale la part que la Grèce et notamment Platon donnaient à la musique dans l'éducation; nous reproduisons ses explications, en faisant remarquer toutefois qu'il prend la musique dans un sens trop restreint. « On était fort embarrassé, dit-il, dans les républiques grecques. On ne voulait pas que les citoyens

(1) *De l'esprit des lois*, liv. IV, chap. VIII.

Digitized by Google

travaillassent au commerce, à l'agriculture ni aux arts; on ne voulait pas non plus qu'ils fussent oisifs. Ils trouvaient une occupation dans les exercices qui dépendaient de la gymnastique, et dans ceux qui avaient du rapport à la guerre. L'institution ne leur en donnait point d'autres. Il faut donc regarder les Grecs comme une société d'athlètes et de combattants. Or, ces exercices, si propres à faire des gens durs et sauvages, avaient besoin d'être tempérés par d'autres qui pussent adoucir les mœurs. La musique, qui tient à l'esprit par les organes du corps, était très-propre à cela. C'est un milieu entre les exercices du corps qui rendent les hommes durs, et les sciences de spéculation qui les rendent sauvages. On ne peut pas dire que la musique inspirât la vertu; cela serait inconcevable; mais elle empêchait l'effet de la férocité de l'institution, et faisait que l'âme avait dans l'éducation une part qu'elle n'y aurait point eue. Je suppose qu'il y ait parmi nous une société de gens si passionnés pour la chasse qu'ils s'en occupassent uniquement: il est sûr qu'ils en contracteraient une certaine rudesse. Si ces mêmes gens venaient à prendre encore du goût pour la musique, on trouverait bientôt de la différence dans leurs manières et dans leurs mœurs. Enfin les exercices des Grecs n'excitaient en eux qu'un genre de passions, la rudesse, la colère, la cruauté; la musique les excite toutes, et peut faire sentir à l'âme la douceur, la pitié, la tendresse, le doux plaisir. Nos auteurs de morale, qui, parmi nous, proscrivent si fort les théâtres, nous font assez sentir le pouvoir que la musique a sur nos âmes. Si à la société dont j'ai parlé on ne donnait que des tambours et des airs de trompette, n'est-il pas vrai que l'on parviendrait moins à son but que si l'on donnait une musique tendre ? Les anciens avaient donc raison, lorsque, dans certaines circonstances, ils préféraient pour les mœurs un mode à un autre. »

### VII. — Gouvernement de la philosophie.

Tant que les philosophes [1] ne seront pas rois, ou que les rois ne seront pas vraiment philosophes, tant que la puissance politique et la philosophie ne se trouveront pas ensemble, il n'est point de remède aux maux qui

---

(1) *Républ.*, liv. V, V. Cousin, t. 9, pp. 305 à 321. — Schneider, 473, l. 31 et s., 474 à 480.

Digitized by Google

désolent les États, ni même, selon moi, à ceux du genre humain, et jamais notre État ne pourra naître. Mais quels sont les philosophes à qui il faut déférer le gouvernement des États? Le beau étant opposé au laid, ce sont deux choses distinctes; il en est de même du juste et de l'injuste, du bon et du mauvais, et de toutes les autres idées; chacune d'elles, prise en soi, est une; mais dans leurs rapports avec les actions, avec les corps et entre elles, elles prennent mille formes qui semblent les rendre multiples. Voici donc par où je distingue les amateurs de spectacles d'avec les hommes à qui seuls convient le nom de philosophes : les premiers, dont la curiosité est toute dans les yeux et les oreilles, aiment les belles voix, les belles couleurs, les belles figures, etc.; mais leur intelligence est incapable d'apercevoir et d'aimer le beau lui-même; ils sont rares, ceux qui peuvent le contempler dans son essence; ceux-là seuls sont philosophes qui s'attachent à la contemplation du principe essentiel des choses.

Dans le liv. VI (1), Platon donne de nouveaux développements à la question de savoir ce qu'est le véritable philosophe et quelles sont les qualités qu'il possède; il y énonce aussi (2) de nouveau en principe qu'il n'est point de remède aux maux publics et particuliers, et que l'État idéal ne se réalisera jamais, si la philosophie ne possède toute autorité, si des circonstances extraordinaires ne mettent les vrais philosophes dans la nécessité de prendre bon gré mal gré le gouvernement de l'État, et l'État lui-même dans la nécessité de les écouter, ou si quelque inspiration divine ne donne un vrai amour de la philosophie à ceux qui gouvernent.

C'est à nous, fondateurs de l'État (3), d'obliger les hommes d'élite de monter le chemin vers la région supérieure pour y contempler le bien en lui-même; mais lorsqu'ils l'auront contemplé pendant le temps convenable, gardons-nous de leur permettre de se fixer dans cette région supérieure; nous les condamnons sans doute ainsi à une vie moins heureuse; mais le législateur doit se proposer, non pas le bonheur d'un ordre particulier de citoyens, mais le bonheur de tous, en les amenant à se faire part des avantages que chacun peut apporter à la société commune; s'il s'applique à former de pareils citoyens, ce n'est pas pour leur laisser faire de leurs facultés tel emploi qu'ils voudront, mais pour les faire concourir à fortifier le lien de l'État. Nous ne serons pas coupables d'injustice envers les philosophes, en les obligeant de se charger de la garde de leurs concitoyens; dans les autres États, les hommes comme eux sont plus excusables de se dispenser

---

(1) Passage déjà cité : *Républ.*, liv. VI, V. Cousin, t. 10, pp. 1 à 16. — Schneider, 484 à 490.

(2) *Républ.*, liv. VI, V. Cousin, t. 10, pp. 34, 35 et 40. — Schneider, 499, l. 6 et s., 501, l. 48 à 52.

(3) *Républ.*, liv. VII, V. Cousin, t. 10, pp. 74 à 78. — Schneider, 519, l. 25 et s., 520 et 521.

Digitized by Google

des travaux de la vie publique, car ils se sont formés eux-mêmes, malgré le gouvernement; mais nous avons formé les nôtres dans l'intérêt de l'État, comme dans le leur; nous leur avons donné une éducation plus parfaite, qui les rendit plus capables que tous les autres d'allier l'étude de la sagesse au maniement des affaires. Vu ces raisons, nos élèves ne refuseront pas de prendre part tour à tour aux affaires publiques, car ils sont justes; chacun d'eux ne prendra alors le pouvoir que pour acquitter une dette, tout au contraire de ce qui se fait dans les autres États. Partout où la condition des hommes destinés au pouvoir est préférable pour eux au pouvoir lui-même, il sera possible d'établir un bon gouvernement; car dans cet État seul commanderont ceux que rendent vraiment riches, non pas l'or, mais la sagesse et la vertu; mais partout où l'on voit courir aux affaires publiques des mendiants, des gens affamés de biens, qui n'en ont aucuns, et qui s'imaginent que c'est là qu'ils doivent en aller prendre, il n'y a pas de bon gouvernement possible; le pouvoir devient une proie qu'on se dispute; et cette guerre intestine finit par perdre et les hommes qui se disputent le gouvernement, et l'État lui-même. Il n'y a pas d'autre condition que celle du vrai philosophe pour inspirer le mépris du pouvoir; d'autre part, le pouvoir doit toujours être confié à ceux qui ne sont pas jaloux de le posséder; autrement la rivalité fera naître des disputes entre ceux qui le convoitent. La garde de l'État ne peut donc être imposée qu'à ceux qui, mieux instruits que tous les autres dans la science de gouverner, ont une vie bien préférable à la vie civile.

Platon, attribuant à la philosophie la direction de l'État, devait naturellement n'éprouver que du dédain pour la multitude : c'est là une conséquence directe de son principe.

Il n'est pas possible, dit-il au liv. VI (1), que la multitude conçoive ce principe : que le beau est un et distinct de la foule des choses belles; que toute essence est une et non pas multiple; il est impossible par conséquent que le peuple soit philosophe.

Il va même jusqu'à déclarer (2) que ce ne sont pas, en réalité, quelques sophistes, simples particuliers, qui corrompent la jeunesse, mais que c'est la multitude elle-même, par les jugements erronés qu'elle porte sur le beau et le laid, sur ce qui est digne d'éloge et digne de blâme.

Il n'y a point, dit-il (3), d'éducation morale qui puisse aller contre celle dont le peuple dispose : j'entends d'éducation humaine, et bien entendu que j'excepte ce qui serait divin. Tous ces simples particuliers, docteurs merce-

---

(1) *Républ.*, liv. VI, V. Cousin, t. 10, p. 23. — Schneider, 493, i. f., 494.
(2) *Républ.*, liv. VI, V. Cousin, t. 10, pp. 19 et 20. — Schneider, 492.
(3) *Républ.*, liv. VI, V. Cousin, t. 10, pp. 20 et 21. — Schneider, 492, l. 22 à 35, 493.

Digitized by Google

naires, que le peuple appelle sophistes, n'enseignent pas autre chose que ces opinions mêmes professées par la multitude dans les assemblées nombreuses, et c'est là ce qu'ils appellent sagesse.

Toutefois, quand on objecte à Platon que la multitude ne pense pas comme lui au sujet de la nécessité de confier le gouvernement aux philosophes, il répond en ces termes (liv. VI)[1] :

Il ne faut pas trop accuser la multitude; elle changera bientôt d'opinion, si, au lieu de lui faire querelle, on se contente de la ramener doucement et de défendre la philosophie contre d'injustes préjugés, en lui montrant ce que sont les vrais philosophes.

Nous avons vu, en exposant les idées émises par Platon dans le *Politique*, que là déjà il avait proclamé la souveraineté de la science et formulé sa théorie du gouvernement du génie; là déjà il avait déclaré que l'absolutisme du génie doit être distingué entre tous les autres gouvernements comme un dieu entre les mortels, et il avait présenté comme le type du gouvernement parfait une dictature absolue, permanente, régissant la société sans lois et au besoin par la contrainte, disposant de la liberté, de la vie des hommes, de l'homme tout entier et sous toutes ses faces, sans être arrêtée par aucun frein quelconque en dehors d'elle-même; car Platon entendait sans doute bien en trouver un en elle-même, et des plus efficaces, quand il attribuait à celui qu'il instituait souverain, au vrai politique, à l'homme vraiment royal, comme il l'appelle, quand il lui attribuait, disons-nous, ou plutôt lui supposait toutes les qualités du corps et de l'âme, quand il lui prêtait un ensemble de qualités et de facultés véritablement surhumaines ; c'était là, on se le rappelle, la condition moyennant laquelle il reconnaissait un pouvoir illimité au chef de son État.

Nous ne pouvons que condamner cette théorie : elle nous paraît chimérique, irréalisable, fausse, et dangereuse au plus haut point.

Est-il possible d'abord qu'il apparaisse parmi les hommes un être doué de qualités et de facultés aussi diverses, aussi nombreuses, aussi rares et aussi éminentes, que celles qu'exigerait l'attribution à un homme d'un pouvoir aussi étendu, d'une souveraineté aussi illimitée? Platon lui-même, après avoir exposé

(1) *Républ.*, liv. VI, V. Cousin, t. 10, pp. 35 à 38. — Schneider, 499, i. f., 500.

Digitized by Google

son idéal, convient qu'il est chimérique, puisqu'il reconnaît que, dans la situation présente des choses (il aurait pu être plus général même), on ne voit pas naître dans les États de roi tel qu'il l'a dépeint, qui dès l'abord se distingue entre tous par la réunion complète de toutes les qualités du corps et de l'esprit. Mais si cette théorie se fonde sur une hypothèse complétement illusoire, était-elle, malgré les parcelles ou les traces de vérité qu'on peut y découvrir, bien digne d'arrêter un esprit philosophique, à moins de considérer la philosophie comme une science planant au-dessus de toute considération positive ?

Ensuite, en admettant la possibilité de l'apparition d'un pareil génie, à quels signes pourrait-il se faire reconnaître des hommes, comment pourrait-il leur faire accepter sa souveraineté, quelles sont les marques non équivoques de son droit qui lui assureraient leur soumission? Nous ne voyons pour notre part aucune solution pratique possible de toutes ces difficultés.

Mais, en admettant même qu'on parvînt à les résoudre, la raison, la justice, le respect de la nature humaine opposeraient encore à cette théorie des obstacles insurmontables; car ils défendent absolument que l'intelligence et la liberté de tous soient ainsi sacrifiées à un seul, fût-ce à un génie; celui-ci n'est jamais qu'un homme, quelque supérieur qu'il puisse être, et les autres hommes ne peuvent pas lui être abandonnés comme un vil troupeau sur lequel il aurait plein pouvoir.

Que de dangers susciterait d'ailleurs cette théorie! S'il fallait admettre la souveraineté de l'intelligence dans le sens que lui donne Platon, que de troubles et de désordres ne verrait-on pas naître dans la société! La souveraineté du mérite, en effet, prend son droit dans elle-même; mais qui est juge du mérite, de l'intelligence? C'est le mérite, c'est l'intelligence elle-même, c'est donc l'individu. Que résulterait-il inévitablement de la mise en pratique d'un pareil système? la revendication de la souveraineté par toute une série d'individus, d'où fatalement dériveraient des conflits entre les ambitions rivales et des luttes de violence et de ruse. L'homme n'a déjà que trop de tendance à croire à sa propre supériorité, à s'attribuer toutes les facultés transcendantes que Platon exige du véritable politique, et cette tendance prend les proportions les plus vastes chez celui qui est investi du pouvoir ou qui aspire à le posséder; son égoïsme, sa vanité, son ambition, la complaisance et les flatteries de ses courtisans s'accordent pour lui inspirer le sentiment de l'infé-

Digitized by Google

riorité des autres hommes, pour le convaincre qu'il est plus intelligent, plus habile, plus juste qu'eux tous; qu'on expose à un pareil esprit la théorie de Platon, n'est-il pas naturel et nécessaire qu'il en tire la conclusion que c'est à lui de gouverner et de diriger la société comme il l'entend, qu'il n'a pas à s'inquiéter de lois positives ni de coutumes quelconques, que les hommes n'ont pas d'intérêt plus élevé et en même temps plus évident que de reconnaître comme loi sa volonté individuelle? En résumé donc, la théorie de Platon n'arrive qu'à fournir des prétextes et des armes à l'ambition et à la tyrannie, en leur permettant de se déguiser sous les apparences de la supériorité intellectuelle et morale.

Dans la *République*, Platon reste fidèle au principe général qu'il a émis dans le *Politique*. Dans ce dernier dialogue, il érige en règle l'incapacité politique de la multitude, des riches, de toute réunion d'hommes quelque peu nombreuse, et il attribue la souveraineté à la science; dans la *République*, il déclare la multitude incapable d'acquérir la science des idées pures, de l'absolu, de l'immuable, de l'éternel, science indispensable à ceux qui gouvernent; il refuse tout droit à la force, à la naissance, à la richesse, et il attribue la souveraineté à ceux qui savent s'élever à la contemplation de l'essence du beau, du vrai et du bien, c'est-à-dire aux philosophes, thèse qu'il formule ainsi : Pour que les États soient bien gouvernés, il faut que les philosophes deviennent rois, ou que les rois se fassent vraiment et sérieusement philosophes. Le principe d'où dérive l'autorité est donc le même dans le *Politique* et dans la *République;* ce principe n'est autre que la science; mais le mode d'application est différent dans les deux ouvrages; dans le premier, c'est un génie supérieur que Platon investit de la souveraineté, sauf à renoncer ensuite lui-même à ce système comme à une chimère; dans le dernier, c'est à toute une classe, la classe des philosophes, qu'il remet ou plutôt qu'il impose la direction de la société; nous disons : qu'il impose; remarquons ici l'habileté de Platon; il veut prévenir sans doute cette objection qu'il sentait devoir lui être faite, à savoir que, étant donné son principe de la souveraineté de la raison, bien des individualités se présenteront au nom de ce principe, pour revendiquer pour elles-mêmes le droit de diriger l'État et la société; et Platon croit écarter à l'avance l'objection, en assurant que les vrais philosophes, ceux auxquels revient

Digitized by Google

légitimement l'autorité, ne la réclameront nullement, et qu'il faudra au contraire la leur imposer, pour qu'ils consentent à s'en charger. La réponse est adroite sans doute, mais elle est plus adroite que concluante ; nous ne voyons pas pourquoi il faudrait systématiquement écarter du gouvernement quiconque aspire à le diriger, par cela seul qu'il en aurait l'ambition et le désir ; nous ne voyons pas pourquoi il faudrait à priori accorder plus de confiance aux habiles qui savent cacher leurs vues réelles, qu'aux hommes capables qui exprimeraient ouvertement leurs intentions ; nous ne voyons pas enfin pourquoi, lorsque l'on se sent les aptitudes politiques voulues, on devrait s'interdire de chercher à les utiliser, en les mettant au service de ses concitoyens.

Nous ne répéterons pas, pour réfuter la théorie de Platon au sujet de la souveraineté de la science, telle qu'il l'expose dans la *République*, les arguments par lesquels nous venons de la combattre, telle qu'elle est présentée dans le *Politique;* nous n'ajouterons ici que quelques mots sur ce que nous appellerons la partie négative de cette théorie, savoir, la violation du principe de la souveraineté du peuple et la proclamation en règle de l'incapacité politique des nations. Pour nous, nous ne comprenons pas que l'on puisse contester le principe de la souveraineté du peuple, c'est-à-dire la suprématie de la volonté générale sur toute volonté individuelle; ne voulant pas approfondir ici cette question, nous nous bornerons à invoquer, à l'appui de notre thèse, cette raison, négative il est vrai, mais déjà si décisive, qu'aucun titre sérieux et évident ne pourrait être imaginé pour expliquer et justifier le privilége que l'on reconnaîtrait à n'importe quelle volonté particulière ou quelle série de volontés particulières, de prévaloir sur la collection de toutes les volontés particulières, c'est-à-dire sur la volonté générale. A cette considération nous en ajouterons une autre non moins puissante, c'est que Dieu a donné l'intelligence, la liberté et la volonté à tous les hommes, et que dès lors c'est pour eux un droit, en même temps qu'un devoir, de ne les sacrifier à aucun individu, quelque supérieur qu'il puisse être, comme individu, à tout autre membre de la masse pris isolément; les membres d'une nation vraiment digne de ce nom ne peuvent renoncer à leur autonomie, à leur existence libre comme corps de nation, comme corps dans lequel chacun d'eux a sa place marquée ; ils ne peuvent se désintéresser des affaires les plus importantes communes à tous, sans abdiquer leur qualité d'hommes et sans

Digitized by Google

méconnaître leur propre dignité. Sans doute, cette souveraineté que nous reconnaissons au peuple, nous ne la reconnaissons pas comme illimitée, en ce sens qu'aucune règle ne devrait présider à son exercice; loin de là, nous sommes les premiers à reconnaître que, comme le dit Bossuet, il n'y a pas de droit contre le droit, qu'il y a une justice et une raison éternelles, antérieures et supérieures à la souveraineté de l'État, qu'il y a ce qu'on peut appeler une première souveraineté, infaillible, inviolable, de droit divin, la souveraineté de la justice et de la raison; mais cette souveraineté, qui s'impose à tous les gouvernements, qui domine tous les systèmes politiques (et en ce sens nous admettrions sans réserve les idées de Platon), ne constitue en dernière analyse qu'une règle d'action; prise dans ce sens, elle est étrangère à la question de savoir qui agit, à qui appartient le droit d'agir dans l'État; elle nous fait connaître comment doivent agir ceux, quels qu'ils soient, qui sont chargés de la direction de la société, elle ne nous fait pas connaître quels sont ceux à qui cette mission revient; et si l'on veut trouver dans ce principe la solution de la question de la souveraineté politique, on ne peut en faire dériver que la souveraineté du peuple, car la justice et la raison proclament que les hommes sont égaux et ne peuvent être asservis les uns aux autres. Il y a encore un point vrai dans la théorie de la souveraineté de la raison et de la science, et ce point ne peut être méconnu, c'est qu'il est conforme à la justice en même temps qu'à l'intérêt général que les fonctions publiques importantes soient confiées aux plus capables; il est évident que l'on doit toujours viser à ce que le mérite seul parvienne au pouvoir; c'est ainsi que le régime représentatif moderne cherche par ses combinaisons à amener au pouvoir ceux qui sont les plus dignes et les plus capables. Nous approuvons enfin que l'on n'admette à l'exercice des droits politiques que ceux qui réunissent les conditions propres à prouver et à garantir qu'ils exercent leurs droits avec intelligence et indépendance. Mais de là à soutenir que les droits politiques doivent être le monopole de la philosophie et de ses représentants, de là à proclamer l'incapacité politique absolue du peuple, il y a loin; sans doute, il a pu y avoir et il y a encore des nations inférieurement douées, condamnées à une véritable impuissance politique, incapables de sortir de la barbarie ou de s'élever à un degré supérieur de civilisation, si elles ne sont pas dirigées par des despotes, qu'elles

Digitized by Google

acceptent dans l'espoir d'avoir à leur tête de temps à autre un grand homme ; sans doute, il peut être nécessaire, dans un État donné, que la direction des affaires publiques appartienne à l'élite de la nation, même à une élite des plus restreintes ; mais telle n'est pas et telle ne peut pas être la destinée régulière des sociétés politiques; car ce serait parquer les hommes en classes inférieures les unes aux autres, contrairement au vœu de la nature qui les a faits tous égaux en tant qu'hommes ; (cela ne signifie pas d'ailleurs que nous niions les inégalités que la nature elle-même a établies entre eux, à côté de cette égalité primordiale) ; sans doute, même aujourd'hui, on est encore loin de pouvoir prévoir le moment où le peuple, la masse, aura, dans n'importe quel pays, la capacité voulue pour prendre part, d'une manière intelligente, à la direction des affaires communes ; mais les hommes d'État n'en ont que davantage pour devoir de tendre à ce que, par la diffusion de l'enseignement et des lumières, la multitude ou la plupart de ceux qui en font partie deviennent capables d'apprécier les intérêts positifs, palpables en quelque sorte, qui font l'objet ordinaire et pour eux principal de la politique, de se prononcer en connaissance de cause à leur égard, ou tout au moins d'en avoir une connaissance suffisante pour faire de leurs droits, en particulier de leurs droits électoraux, un usage conscient et raisonné, et pour être partant véritablement libres ; ce ne sont nullement là des connaissances qu'il faille considérer comme ne devant et ne pouvant jamais être accessibles qu'à un petit nombre d'esprits ; si de nos jours tant de classes sont encore hors d'état de participer avec intelligence à la gestion des affaires publiques, nous ne croyons nullement que la science, la raison ou le bon sens interdisent d'espérer une amélioration quelconque dans cette situation, et nous pensons au contraire que les peuples et les gouvernements doivent faire des efforts constants pour restreindre de plus en plus le nombre des classes vouées à une nullité politique complète. Comment d'ailleurs les intérêts communs à la nation entière seraient-ils assurés d'obtenir satisfaction, comment surtout ne seraient-ils pas toujours disposés à se croire sacrifiés et à frapper de suspicion tout acte quelconque des gouvernants, si on ne leur permettait pas de se faire entendre, et cela par leur organe le plus naturel, la nation même ; si celle-ci ne participait pas à son gouvernement, soit par elle-même, soit par des mandataires élus par elle ; si l'autorité était exclusivement entre les mains d'un seul ou de

Digitized by Google

quelques-uns couverts par une irresponsabilité absolue ou quasi-telle ?

En résumé donc, soutenir l'incapacité politique absolue de la multitude, attribuer la souveraineté, non au peuple tout entier, mais à la science, c'est refuser aux nations le caractère d'associations libres et intelligentes, c'est substituer au droit certain de tous le privilége arbitraire de quelques-uns, à l'intérêt général des intérêts particuliers, c'est enfin ouvrir et faciliter la voie à tous les despotismes.

La théorie de Platon(1) que nous venons de condamner a encore trouvé des adhérents dans notre siècle : l'école doctrinaire a également adopté en principe la souveraineté de la raison; la raison et la justice sont les seuls souverains de droit de la société : tel est l'axiome de Royer-Collard, de Guizot et de toute leur école ; ce n'est que la reproduction du principe platonicien ; nous nous bornons ici à signaler l'identité des principes, laissant de côté la question de la diversité des conséquences qui en sont tirées dans les deux systèmes.

### VIII. — Droit de guerre. — Esclavage.

Il n'est pas juste que des Grecs (2) réduisent en servitude des cités grecques ; ils doivent plutôt le défendre aux autres et exiger en principe d'épargner la race grecque, de peur de tomber sous l'esclavage des barbares ; ainsi ils doivent eux-mêmes n'avoir aucun esclave grec et conseiller aux autres Grecs de suivre leur exemple ; par là les Grecs tourneront davantage leurs armes contre les barbares et s'abstiendront de se faire la guerre entre eux. Il n'est pas bon non plus que, vainqueurs, ils enlèvent aux ennemis morts d'autres dépouilles que leurs armes ; c'est pour les lâches un prétexte pour ne point attaquer celui qui combat encore, et cette avidité a déjà été funeste à plus d'une armée ; c'est encore une bassesse et une ignoble cupidité de dépouiller un mort ; c'est la marque d'un esprit faible et petit de traiter en ennemi un cadavre, après que l'adversaire s'est envolé. Défendons de dépouiller les morts et permettons à l'ennemi de les enlever. Nous ne porterons pas non plus dans les temples les armes des vaincus, surtout des Grecs ; nous craindrons plutôt de souiller les temples en y apportant les dépouilles de nos proches, à moins toutefois que l'oracle n'ordonne le contraire. Quant au territoire grec et aux maisons, on ne doit ni dévaster, ni brûler, mais se conten-

---

(1) de Barante, *La vie politique de Royer-Collard, ses discours et ses écrits.* — Baudrillard, *Publicistes modernes.* — Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, t. I, 6e, 7e et 8e leçons ; t. II, 10e leçon.

(2) *Républ.*, livre V, V. Cousin, t. 9, pp. 295 à 300. — Schneider, 469 à 471.



Digitized by Google

ter d'enlever la récolte de l'année ; en effet, la guerre et la discorde sont deux choses qui ont rapport à deux objets différents ; l'un de ces objets est ce qui nous est uni par les liens du sang ou de l'amitié, l'autre, ce qui nous est étranger ; l'inimitié entre alliés s'appelle discorde ; entre étrangers, guerre ; les Grecs sont amis et alliés entre eux, et étrangers à l'égard des barbares ; ainsi, lorsque les Grecs et les barbares combattront les uns contre les autres, nous dirons qu'ils sont en guerre, qu'ils sont naturellement ennemis et que cette inimitié est la guerre ; s'il arrive quelque chose de semblable entre Grecs, nous dirons qu'ils sont naturellement amis, mais que la Grèce est malade, qu'elle éprouve une division intestine, et nous donnerons à cette inimitié le nom de discorde. D'après le caractère reconnu à la discorde, vois si, toutes les fois qu'elle s'élève dans un État, les citoyens ravageaient les champs et brûlaient les maisons les uns des autres, combien elle serait funeste et combien il faudrait que les uns et les autres aimassent peu la patrie ; autrement ils n'auraient pas le courage de déchirer ainsi leur nourrice et leur mère ; les vainqueurs se croiront satisfaits d'avoir enlevé aux vaincus la récolte de l'année, et penseront qu'ils se réconcilieront un jour avec eux ; avec cette pensée ils seront bien plus humains. Mais c'est un État grec que tu prétends former ; les citoyens de cet État seront humains et vertueux ; ils aimeront donc la Grèce ; ils reconnaîtront le lien qui les unit à la Grèce et participeront aux mêmes solennités religieuses ; ainsi, voyant des amis dans les Grecs, ils regarderont leurs différends avec eux comme des discordes ; dans ces différends, ils se conduiront comme devant un jour se réconcilier avec leurs adversaires ; ils les ramèneront doucement à la raison, sans vouloir ni les rendre esclaves ni les ruiner. Grecs, ils ne ravageront pas la Grèce ; ils ne brûleront pas les maisons ; ils ne regarderont pas comme des adversaires tous les habitants d'un État, mais seulement ceux qui ont suscité le différend, et en conséquence ils épargneront les terres et les maisons des habitants, parce que le plus grand nombre se compose d'amis, et ils maintiendront seulement l'état d'hostilité jusqu'à ce que les innocents qui souffrent aient contraint les coupables de s'amender. Ainsi, défendons à nos guerriers, par une loi expresse, la dévastation et les incendies.

Le passage que nous venons de reproduire constitue l'un des plus beaux titres de gloire de Platon ; n'était-ce pas, en effet, une œuvre digne d'admiration, que d'entreprendre de rappeler aux Grecs qu'ils étaient frères, que les guerres qui s'élevaient entre eux étaient des guerres fratricides, partant les plus condamnables de toutes, qu'ils devaient tout faire pour les prévenir, et que si néanmoins elles venaient à éclater, ils devaient se traiter entre eux comme des amis, des parents, des frères, momentanément en désaccord, mais devant bientôt se réconcilier ? Pour faire ressortir toute la gloire qui revient à Platon de ce chef, il suffira d'exposer en quelques mots les rapports des Grecs entre eux et le droit de guerre tel qu'ils le pratiquaient généralement, en les comparant aux règles que le philosophe athénien voulait y substituer, aux principes qu'il voulait faire observer par ses

Digitized by Google

concitoyens dans leurs rapports nationaux, et aux adoucissements qu'il proposait d'introduire dans leur droit de guerre.

Quoique membres d'une seule et même race, bien qu'ayant une langue commune à tous et des institutions propres à la nation entière, bien qu'adorant les mêmes dieux, les Grecs n'avaient pas le sentiment des liens de parenté qui les unissaient ; dans leurs rapports entre eux, ils les méconnaissaient complétement, et se considéraient et se traitaient comme des étrangers, entre lesquels la nature n'avait établi aucun lien de droit ; toute idée de droit et de devoir dérivant directement de la nature humaine leur était inconnue dans les relations de cité à cité ; ils ne se croyaient des obligations réciproques que lorsqu'un traité formel les avait créées; en un mot, il n'y avait pas de droit des gens entre les peuples grecs; divisés en une foule de tribus et de cités sans cohésion et sans lien, ils agissaient les uns vis-à-vis des autres avec autant et même plus de barbarie et de perfidie qu'ils n'en montraient à l'égard des barbares ; chaque ville, poussée par l'orgueil, la vanité et la jalousie, ou aigrie par les maux que les autres villes lui faisaient endurer, n'éprouvait pour elles que haine et aversion ; chaque cité, pour ainsi dire, avait vis-à-vis d'elle une cité à laquelle elle avait voué une haine implacable ; en outre, la rivalité des Doriens et des Ioniens avait partagé tout le pays en deux partis opposés, dont chacun voyait dans l'autre non-seulement l'ennemi de sa domination, mais encore celui de sa constitution et de ses principes politiques; il résultait de là que la guerre prenait chez les Grecs un caractère plus atroce qu'ailleurs, parce que, en partie guerre civile, elle se ressentait souvent de la fureur qui accompagne toujours les luttes intestines. Le sentiment de la nationalité hellénique, qui dans un danger extrême avait tant contribué au salut commun, s'était en quelque sorte complétement éteint; quelques voix, comme celles d'Euripide et d'Aristophane, avaient en vain cherché à le réveiller : la guerre du Péloponèse l'avait détruit ; comme le dit Thucydide (1), une paix solide peut succéder aux grandes inimitiés, lorsque le vainqueur, usant de générosité, accorde des conditions modérées aux vaincus. Mais c'est ce que les Grecs ne faisaient pas ; le vainqueur ne visait qu'à assurer sa domination, et pour cela il imposait au vaincu les conditions les plus rigoureuses; le vaincu, de son côté,

(1) IV, 19.

Digitized by Google

ne cherchait qu'à s'y soustraire et à se mettre en mesure de recommencer la lutte, et ainsi la guerre engendrait la guerre. Les dissensions régnaient donc d'une manière permanente entre ceux que le disciple de Socrate appelait des proches et des alliés naturels; voyons maintenant ce que le droit de guerre autorisait chez eux. Et d'abord, il permettait la dévastation du pays ennemi; on ne se bornait pas à enlever les fruits de la terre : on abattait les arbres, on arrachait les vignes, on allait jusqu'à détruire les villes elles-mêmes; Cirrha, Pise, Mycènes, pour ne citer que celles-là, furent renversées de fond en comble; Athènes elle-même fut sur le point d'être démolie par des Grecs : il fallut l'intervention du dieu de Delphes pour leur épargner ce crime. Le droit de la guerre ensuite sanctionnait tous les moyens propres à assurer la victoire; un auteur grec, Polyen, qui vivait sous l'empire romain, a réuni tout ce qu'il avait lu sur les stratagèmes et les ruses de guerre; les actes les plus contraires à la bonne foi, le mépris de la foi jurée, la violation flagrante des conventions, les expédients imaginés pour éluder les serments, tout cela lui paraît tout à fait légitime, et ses concitoyens des siècles antérieurs n'éprouvaient pas plus d'hésitation et de doute que lui à cet égard; cruauté et perfidie, voilà les deux termes auxquels on peut ramener la politique suivie par ces frères en guerre les uns avec les autres. Enfin, quant aux traitements ordinaires infligés par le vainqueur au vaincu, le droit commun et l'usage général étaient que tous les habitants du pays ennemi, hommes, femmes et enfants, fussent vendus comme esclaves; on faisait preuve de modération, quand on laissait la vie et la liberté aux vaincus, en ne leur prenant que leurs biens, ou quand on se contentait de raser leurs fortifications, de leur enlever leurs vaisseaux et de leur faire payer un tribut; l'expulsion étant le sort ordinaire qui attendait les habitants des villes conquises, Xénophon cite comme un exemple de modération la conduite de Timothée, qui, ayant pris Corcyre, ne réduisit pas les habitants en esclavage, ne les expulsa pas, et leur laissa leurs lois. Tous ces usages étaient suivis par toutes les cités grecques; aucune n'hésitait à vendre, comme esclaves, des concitoyens que leur livrait un ennemi qu'elles traitaient de barbare. L'usage de mutiler les vaincus ne déshonora pas la Grèce, et cependant on trouve quelques exemples de cette barbare pratique; les Athéniens imprimèrent des stigmates sur la figure de Samiens qu'ils avaient faits prisonniers, et décrétèrent qu'on couperait le pouce

Digitized by Google

droit aux captifs, et cela pour les mettre hors d'état de se servir de la pique. — Comparons maintenant à ces usages les principes et les règles que Platon veut y substituer. Pour Platon, les Grecs sont des frères ; en conséquence, il n'admet pas qu'ils se fassent la guerre, et si néanmoins la guerre vient à éclater entre eux, il veut qu'ils ne perdent jamais de vue qu'ils sont frères, que leur désaccord est momentané, et qu'ils se réconcilieront bientôt ; de là les règles suivantes : des Grecs ne peuvent pas réduire en servitude des cités grecques, ni avoir des esclaves grecs ; ils ne doivent pas enlever aux guerriers morts d'autres dépouilles que leurs armes, ni porter dans les temples les armes des vaincus ; ils doivent permettre aux ennemis d'enlever les morts ; ils ne peuvent ni dévaster, ni brûler ce qui se trouve sur le territoire ennemi ; ils ne peuvent qu'enlever la récolte de l'année ; ils ne doivent pas regarder comme des adversaires tous les habitants de l'État avec lequel ils sont en guerre, hommes, femmes et enfants, mais seulement ceux qui ont suscité le différend. Ce simple exposé des règles proposées par Platon, si on le met en regard des usages existants, montre pleinement combien il a su s'élever au-dessus des passions de ses contemporains, combien il leur fut supérieur par ce sentiment de la nationalité hellénique, de la fraternité entre Grecs, qu'il ressentit d'une manière si profonde, au milieu de la désunion générale à laquelle sa nation ne parvint jamais à se soustraire.

Malheureusement, si Platon sut s'élever, au-dessus de l'amour de la cité, jusqu'à l'amour de la patrie grecque, il n'atteignit pas à l'amour de l'humanité ; il maintient, en effet, la division des hommes en Grecs et barbares ; pour lui, les Grecs sont des frères, ils ne peuvent être en guerre entre eux, et s'ils le sont, ils doivent toujours avoir en vue la réconciliation ; mais tout autres sont leurs rapports avec les barbares ; entre ceux-ci et ceux-là il n'y a aucun lien de parenté ; la guerre est naturelle entre eux ; tous les procédés que le philosophe condamne dans la guerre entre Grecs, tels que la dévastation, l'incendie, la privation de la liberté, il les admet dans la guerre entre Grecs et barbares ; en un mot, dans les luttes contre les barbares, il approuve que ses concitoyens en usent « comme ils le font aujourd'hui entre eux. » Sans doute, il est hautement regrettable que Platon n'ait pas su s'élever plus haut, qu'il ait reconnu la fraternité entre membres d'une nation, sans reconnaître la fraternité universelle des hommes ; mais sachons-lui gré toutefois d'avoir fait le premier pas dans

Digitized by Google

cette voie : le christianisme ne fera que développer son idée, ou plutôt lui donner sa portée logique et réelle, en étendant la fraternité à tous les membres de l'humanité. Notons de plus que si Platon est convaincu, et à bon droit, de la supériorité des Grecs sur les barbares, il n'encourt pas sous ce rapport les mêmes reproches d'exagération que ses concitoyens ; ce n'est pas lui qui, comme Euripide, eût laissé entendre que, chez les Thraces, le meurtre d'un hôte n'a rien d'étrange, ou qui, comme Démosthène, eût osé déclarer que le parjure était un titre d'honneur aux yeux des Perses ; ce n'est pas lui surtout qui se fût écrié avec Isocrate que les Grecs sont supérieurs aux barbares comme les hommes le sont aux animaux ; tout au contraire, nous le voyons déclarer que le roi de Perse est au moins aussi noble que le plus noble des Grecs, que les Égyptiens sont le plus sage des peuples, et qu'on rencontre également chez les barbares des hommes vraiment divins.

En résumé donc, Platon, supérieur à son temps, s'est élevé de l'amour étroit de la cité à l'amour plus large de la patrie grecque, et si l'on ne découvre pas en lui l'amour de l'humanité, ici encore il dépasse son époque, puisque nulle part on ne trouve chez lui des paroles semblables aux paroles outrageantes par lesquelles les Grecs manifestaient leur mépris pour tout ce qui était étranger à leur nation ; peut-être même pourrait-on dire que ce n'est que par inconséquence que Platon n'a pas eu l'amour de l'humanité, lui qui, dans sa psychologie et sa métaphysique, traite toujours de l'homme en soi, c'est-à-dire de l'humanité tout entière, abstraction faite de la qualité de membre de tel ou tel État.

### IX. — Théorie des gouvernements et de leurs révolutions (1).

Après avoir exposé la théorie du gouvernement parfait, Platon passe à l'examen des diverses formes de gouvernement qui existent en fait, et il procède à cet examen en recherchant la manière dont elles se succèdent. Le gouvernement qu'il présente comme l'idéal n'existe nulle part, quoique son existence ne soit pas absolument impossible ; peut-être même a-t-il existé, mais

(1) *Républ.*, liv. VIII, V. Cousin, t. 10, pp. 125 à 182 ; liv. IX, id., pp. 183 à 204. — Schneider, 544 à 569 ; 571 à 580.

Digitized by Google

en tout cas il a disparu; comment se fait-il maintenant que de ce gouvernement on soit passé à un autre, comment ensuite a-t-on abandonné ce dernier pour en adopter un nouveau, et ainsi de suite; en un mot, comment est-on successivement passé de la forme idéale de gouvernement, ou aristocratie, aux quatre formes qu'on rencontre dans la réalité, et qui sont toutes des déviations de l'État parfait, savoir la timocratie, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie? Voyons d'abord comment Platon explique le passage de l'aristocratie à la timocratie ou gouvernement ambitieux, le premier qui succède au gouvernement aristocratique.

Tout changement dans un État a sa source dans la partie qui gouverne ; tant que cette partie sera d'accord avec elle-même, il est impossible que l'État éprouve aucun changement. Or, les chefs de l'État pourront bien ne pas saisir juste l'instant favorable à la propagation de leur espèce; ils uniront les époux à contre-temps, et de ces mariages naîtront des enfants qui, à peine parvenus aux dignités de leurs pères, commenceront par nous négliger dans leur office de gardiens de l'État. Ainsi la génération nouvelle deviendra grossière, étrangère aux Muses. De là sortiront des magistrats qui manqueront d'aptitude pour discerner les différentes races; le fer venant donc à se mêler avec l'argent et l'airain avec l'or, il en résultera un défaut d'harmonie, défaut qui engendre toujours l'inimitié et la guerre. Telle est l'origine de toute sédition. Les deux races de fer et d'airain aspirent à acquérir des terres, des maisons, de l'or et de l'argent, tandis que les races d'or et d'argent, riches de leur nature, tendent à la vertu et au maintien de la constitution primitive. Après bien des luttes, on convient de se partager les terres et les maisons. Et ceux qui gardaient autrefois leurs concitoyens comme des hommes libres, des amis, des nourriciers, en font des esclaves, attachés au service de leurs terres et de leurs maisons, tandis qu'eux-mêmes s'occuperont de la guerre. Un tel gouvernement fera une sorte de milieu entre l'aristocratie et l'oligarchie; il conservera de l'aristocratie le respect pour les magistrats, l'aversion pour l'agriculture, pour les arts mécaniques et pour les autres professions lucratives, les repas en commun, et les exercices gymniques et militaires; d'autre part, ce gouvernement aura pour trait distinctif de craindre d'élever des sages aux premières dignités, parce qu'on n'aura plus de caractères d'une solidité à toute épreuve; de choisir des caractères nés pour la guerre; d'avoir toujours les armes à la main; enfin, ce gouvernement tiendra aussi de l'oligarchie, en ce que de tels hommes seront avides de richesses; ils seront avares de leur argent, parce qu'ils l'aiment et en sont possesseurs clandestins, et prodigues du bien d'autrui par le désir de satisfaire leurs passions; livrés en secret à tous les plaisirs, ils éviteront les regards de la loi, et cela parce qu'on a négligé dans l'éducation la dialectique et la philosophie, et qu'on a préféré la gymnastique à la musique. Comme la colère est dans ce gouvernement la qualité dominante, on y remarque par-dessus tout l'ambition et la brigue. Tel est le gouvernement timocratique, celui qui, tout en s'éloignant déjà beaucoup du gouvernement idéal, s'en rapproche le plus, et dont des exemples sont offerts à Sparte et en Crète.

Digitized by Google

Voyons maintenant comment la timarchie se change en oligarchie, c'est-à-dire en un gouvernement où les riches ont le pouvoir auquel les pauvres n'ont aucune part. Ce qui perd la timarchie, ce sont les trésors que chacun remplit pour soi seul. D'abord on songe à des dépenses de luxe pour soi et sa femme; on se pique ensuite d'émulation, et bientôt la contagion devient universelle; à mesure que le crédit des richesses augmente, celui de la vertu diminue; *la richesse et la vertu sont, en effet, comme deux poids mis dans une balance, dont l'un ne peut monter que l'autre ne baisse.* Les mêmes hommes, d'ambitieux et d'intrigants qu'ils étaient, finissent par être avares et avides de richesses; toute leur admiration est pour les riches; les emplois ne sont que pour eux : *c'est assez d'être pauvre pour être méprisé.* Alors une loi constitue le pouvoir oligarchique sur la quotité de la fortune, et le cens exigé est plus ou moins considérable, selon que le principe oligarchique a plus ou moins de force. Cette loi passe par la force ou par la crainte. Voilà comment ce gouvernement s'établit. Voyons ses vices. *Le premier vice est le principe même de ce gouvernement : on charge du gouvernement, non pas celui qui est capable de gouverner, mais celui qui a une certaine fortune; comment veut-on qu'un pareil État soit bien gouverné?* Un second vice, c'est qu'un pareil État n'est point un; il renferme deux États, l'un composé de riches, l'autre de pauvres, qui conspirent sans cesse les uns contre les autres. Ce n'est pas non plus un grand avantage pour ce gouvernement que la presque impossibilité de faire la guerre, parce qu'il faut ou bien armer la multitude et avoir alors à la redouter plus que l'ennemi, ou ne pas s'en servir et se présenter au combat avec une armée vraiment oligarchique, sans compter que personne ne veut fournir aux frais de la guerre, attendu que chacun tient à son argent. Il faut aussi signaler comme vice que les mêmes gens y exercent les fonctions de laboureurs, de commerçants et de guerriers. Le plus grand vice est peut-être la liberté qu'on y laisse à chacun de se défaire de son bien ou d'acquérir celui d'autrui, et à celui qui a vendu son bien, de demeurer dans l'État sans y avoir aucune fonction, ni d'artisan, ni de commerçant, ni de soldat, ni d'autre titre que celui d'indigent. Dans tous les gouvernements oligarchiques, presque tous les citoyens sont pauvres, à l'exception des chefs; or, parmi ces pauvres les uns restent de simples mendiants, mais les autres deviennent des filous cachés, des sacriléges et des fripons de toute espèce; dans l'oligarchie donc, il y a beaucoup de malfaiteurs armés d'aiguillons, que les magistrats contiennent par la force, et ce qui les y a fait naître, c'est la mauvaise éducation et la constitution même du gouvernement.

Voici maintenant comment l'insatiable désir des richesses fait passer un gouvernement de l'oligarchie à la démocratie. Les chefs, ne devant leur autorité qu'aux grands biens qu'ils possèdent, se gardent de réprimer le libertinage des jeunes gens et de les empêcher de se ruiner; car ils ont dessein d'acheter leurs biens et d'accroître par ce moyen leurs propres richesses. Ainsi, dans les oligarchies, les chefs réduisent quelquefois à l'indigence des hommes bien nés; et voilà, établis dans l'État, des gens pourvus d'aiguillons, accablés de dettes, ou notés d'infamie, en état d'hostilité contre ceux qui se sont enrichis des débris de leur fortune et contre le reste des citoyens, imbus enfin de l'esprit de révolution. Cependant ces usuriers avides, tout en multipliant, par la ruine des autres, les revenus de leur

Digitized by Google

patrimoine, travaillent à multiplier l'engeance du frelon et du mendiant; et le fléau a beau s'étendre, ils ne veulent ni empêcher les particuliers de disposer de leurs biens à leur fantaisie, ni faire une loi qui détruise tous ces abus; car, si les transactions de ce genre avaient lieu aux risques et périls des prêteurs, le scandale de ces grandes fortunes usurairement amassées diminuerait. C'est par une conduite pareille que ceux qui gouvernent réduisent les gouvernés à cette triste situation; ils se corrompent eux et leurs enfants; ceux-ci, gâtés par le luxe et l'inexpérience des fatigues du corps et de l'âme, deviennent trop faibles pour résister soit au plaisir, soit à la douleur. Eux-mêmes, uniquement occupés à s'enrichir, ne se mettent pas plus en peine de la vertu que les pauvres. Or, en de telles dispositions, lorsque les gouvernants et les gouvernés se trouvent ensemble, et qu'ils s'observent dans les occasions périlleuses, les riches n'ont certes nul sujet de mépriser les pauvres; au contraire, souvent un pauvre maigre et hâlé, posté dans la mêlée à côté d'un riche surchargé d'embonpoint, en le voyant tout hors d'haleine, se dira que ces gens-là ne doivent leurs richesses qu'à la lâcheté des pauvres; quand ils seront entre eux, ils se diront : En vérité, nos hommes d'importance, c'est bien peu de chose. Un État dans une situation analogue se déchire lui-même à la moindre occasion, soit que les riches et les pauvres appellent à leur secours, ceux-ci les citoyens d'un État démocratique, ceux-là les chefs d'un État oligarchique; quelquefois, sans que les étrangers s'en mêlent, la discorde n'éclate pas moins. La démocratie arrive, lorsque les pauvres, ayant remporté la victoire sur les riches, massacrent les uns, chassent les autres, et partagent également avec ceux qui restent les charges publiques, données par le sort pour la plupart. Ainsi s'établit la démocratie. Voici quelles sont ses mœurs. D'abord, tout le monde est libre dans cet État; chacun y est maître de faire ce qu'il lui plaît; chaque citoyen choisit le genre de vie qui lui agrée. *Vraiment, cette forme de gouvernement a bien l'air d'être la plus belle de toutes; et comme un habit où l'on aurait brodé toutes sortes de fleurs, ce gouvernement bigarré de mille et mille couleurs pourrait bien paraître admirable; bien des gens du moins le jugeraient merveilleux, comme les enfants et les femmes quand ils voient des objets bigarrés.* C'est là qu'on a beau jeu pour trouver un gouvernement; il semble, en effet, que si quelqu'un voulait former le plan d'un État, il n'aurait qu'à se transporter dans un État démocratique comme dans un marché de gouvernements de toute espèce; il pourrait y choisir celui qu'il voudrait, et exécuter ensuite son projet d'après le modèle choisi. *N'est-ce pas une condition bien commode, de ne pouvoir être contraint d'accepter aucune charge administrative, quelque mérite que vous ayez; de n'être pas tenu de se laisser administrer; de ne pas aller à la guerre, quand les autres y vont; et tandis que les autres vivent en paix, de n'y point vivre vous-même, si cela ne vous plaît pas; et en dépit de la loi qui vous interdirait toute fonction, d'être juge ou magistrat, s'il vous en prend la fantaisie? N'est-ce pas encore quelque chose d'admirable que la douceur avec laquelle on y traite certains condamnés, permettant à des hommes, condamnés à la mort ou à l'exil, de rester et de se promener en public?* Et ces maximes : que nul ne saurait devenir vertueux, si dès l'enfance le beau et l'honnête n'ont occupé ses jeux, et si ensuite il n'en a pas fait une étude sérieuse.... oh! avec quelle grandeur d'âme on les y foule aux pieds! Sans examiner quelle éducation a formé celui qui se mêle des affaires

Digitized by Google

publiques, *on l'accueille avec honneur, pourvu qu'il se dise plein de zèle pour les intérêts du peuple.* C'est là un gouvernement charmant, où personne ne commande, et qui a trouvé le moyen d'établir l'égalité entre les choses inégales comme entre les choses égales.

Nous avons enfin à voir comment se forme le gouvernement tyrannique. Il provient de la démocratie. Ce qu'on doit regarder dans l'oligarchie comme le plus grand bien, ce qui même lui donne naissance, ce sont les richesses excessives des particuliers, et ce qui cause sa ruine, c'est le désir insatiable de ces richesses; ce qui fait la ruine de l'État démocratique, c'est aussi le désir insatiable de son bien suprême, savoir la liberté; l'amour de la liberté porté à l'excès rend la tyrannie nécessaire. Voici comment. Lorsqu'un État démocratique, dévoré de la soif de la liberté, trouve à sa tête de mauvais échansons qui lui versent la liberté toute pure, outre mesure et jusqu'à l'enivrer, alors, si ceux qui gouvernent ne sont pas tout à fait complaisants et ne donnent pas au peuple de la liberté tant qu'il en veut, celui-ci les accuse et les châtie comme des partisans de l'oligarchie; ceux qui sont encore dociles à la voix des magistrats, il les traite d'hommes serviles; *il loue et honore les gouvernants qui ont l'air de gouvernés, et les gouvernés qui prennent l'air de gouvernants.* L'esprit de liberté s'étend à tout; il pénètre dans l'intérieur des familles; le père s'accoutume à traiter son enfant comme son égal, à le craindre même; celui-ci s'égale à son père; les citoyens et les simples habitants et les étrangers même aspirent aux mêmes droits; le maître craint ses disciples; ceux-ci se moquent de leurs maîtres; les jeunes gens veulent aller de pair avec les vieillards; les vieillards imitent la jeunesse, de peur d'avoir l'air fâcheux et despotique. Mais le dernier excès de la liberté, c'est quand les esclaves ne sont pas moins libres que ceux qui les ont achetés. Nous allions presque oublier de dire jusqu'où vont la liberté et l'égalité dans les rapports des femmes et des hommes. Il n'est pas jusqu'aux animaux qui ne soient là plus libres que partout ailleurs; c'est à ne pas le croire, si on ne l'a pas vu; *des petites chiennes y sont tout comme leurs maîtresses, suivant le proverbe; les chevaux et les ânes, accoutumés à une allure fière et libre, s'en vont heurter ceux qu'ils rencontrent, si on ne leur cède le passage.* Et ainsi du reste : tout y respire la liberté. Le résultat de tout ceci, c'est que les citoyens deviennent ombrageux, au point de se soulever à la moindre apparence de contrainte; ils en viennent jusqu'à ne tenir aucun compte des lois, afin de n'avoir absolument aucun maître. C'est de ce beau gouvernement que naît la tyrannie. *Tout excès amène volontiers l'excès contraire dans les États tout comme ailleurs.* Ainsi, ce qui doit succéder à l'excès de la liberté, c'est l'excès de la servitude. Par conséquent, ce qui doit être, c'est que la tyrannie ne prenne naissance que du gouvernement populaire, c'est-à-dire, qu'à la liberté la plus illimitée succède le despotisme le plus entier. Ce fléau qui conduit à la tyrannie, c'est cette foule de gens oisifs et prodigues, les uns plus courageux qui sont à la tête, les autres plus lâches qui vont à la suite, les premiers, frelons armés d'aiguillons, les seconds, frelons sans aiguillons; le législateur devra prendre à leur égard les mêmes précautions que le cultivateur d'abeilles à l'égard des frelons; son premier soin sera d'empêcher qu'ils ne s'introduisent dans la ruche; et s'ils y pénètrent, il les détruira au plus tôt avec les alvéoles infestées. L'État populaire est composé de trois classes : la première est cette engeance

Digitized by Google

qui ne foisonne pas moins dans la démocratie que dans l'oligarchie; seulement elle y est beaucoup plus malfaisante, parce que, dans l'autre État, comme on a soin de les écarter de toutes les charges, ils restent sans action et sans force, au lieu que, dans la démocratie, ce sont eux presque exclusivement qui sont à la tête des affaires; les plus ardents parlent et agissent; les autres, assis autour de la tribune, bourdonnent et ferment la bouche à quiconque veut parler en sens contraire : de sorte que toutes les affaires passent par leurs mains, à l'exception d'un très-petit nombre. La seconde classe comprend ceux qui sont les plus sages et aussi pour l'ordinaire les plus riches; c'est de là que les frelons tirent le plus de miel. La troisième classe, c'est le menu peuple, tous ceux qui, travaillant de leurs bras, sont étrangers aux affaires et ne possèdent presque rien; dans la démocratie, cette classe est la plus nombreuse, et la plus puissante, lorsqu'elle se rassemble; mais elle ne se rassemble guère, s'il ne doit pas lui revenir quelque peu de miel, et il lui en revient toutes les fois que les chefs trouvent moyen de s'emparer des biens des riches pour les distribuer au peuple, en gardant la meilleure part pour eux-mêmes. Cependant les riches sont bien obligés de se défendre; ils emploient tous les moyens pour se tirer d'embarras; les autres les accusent, n'eussent-ils jamais songé à la moindre innovation, de conspirer contre le peuple et de vouloir l'oligarchie; mais à la fin, lorsque ceux-ci voient le peuple, séduit par les artifices de leurs calomniateurs, disposé à leur faire injustice, alors ils deviennent en effet oligarchiques; ce n'est point leur faute, mais celle de ce frelon, qui les pousse à cette extrémité; alors viennent les poursuites, les procès, les luttes des partis. Il est ordinaire au peuple d'avoir quelqu'un à qui il confie particulièrement ses intérêts et qu'il travaille à rendre puissant; *c'est de la tige de ces protecteurs du peuple que naît le tyran.* Mais par où le protecteur du peuple commence-t-il à en devenir le tyran? Lorsque le chef du peuple, assuré du dévouement de la multitude, trempe ses mains dans le sang de ses concitoyens; quand, sur des accusations injustes, il traîne ses adversaires devant les tribunaux pour les faire périr odieusement, qu'il abreuve sa langue et sa bouche impie du sang de ses proches, qu'il exile et qu'il tue, et montre à la multitude l'image de l'abolition des dettes et d'un nouveau partage des terres, c'est dès lors pour cet homme une nécessité de périr de la main de ses ennemis ou de devenir tyran : il n'y a pas de milieu. Le voilà donc en guerre ouverte avec tous ceux qui ont de la fortune. Si les riches ne peuvent ni le chasser, ni le faire périr en le décriant parmi le peuple, ils conspirent sourdement contre sa vie; arrivé là, l'ambitieux adresse au peuple la fameuse requête du tyran : il lui demande une garde, afin que le défenseur du peuple soit en sûreté; et le peuple la lui donne, craignant tout pour son défenseur, et en parfaite sécurité pour lui-même; c'est en ce moment que tout homme qui a de la fortune, et qui est suspect par conséquent d'être un ennemi du peuple, quitte sa patrie; s'il est pris dans sa fuite, il lui en coûte la vie. En attendant, notre protecteur du peuple monte ouvertement sur le char de l'État, écrase une foule de victimes, et de protecteur du peuple devient un tyran. A présent, considérons quelle est sa félicité et celle de l'État. D'abord, il assure qu'il n'est pas un tyran, il est prodigue de grandes promesses, il affranchit des débiteurs, partage des terres entre le peuple et ses favoris, et affecte envers tous la bienveillance et l'affabilité. Quand il en

Digitized by Google

a fini avec ses ennemis du dehors, en s'arrangeant avec les uns, en ruinant les autres, *il a soin de susciter toujours quelques guerres, afin que le peuple ne puisse se passer d'un chef*, afin encore qu'étant épuisés de contributions et appauvris, les citoyens ne songent qu'à leurs besoins de tous les jours; s'il en est qu'il soupçonne d'avoir le cœur trop haut pour plier sous ses volontés, c'est encore un excellent prétexte pour s'en défaire en les livrant à l'ennemi. Le tyran est donc toujours conduit à fomenter la guerre. Mais une pareille conduite ne peut manquer de lui attirer la haine. Il arrivera que parmi ceux qui ont contribué à son élévation, plusieurs critiqueront ce qui se passe; il faut que le tyran s'en défasse, jusqu'à ce qu'il ne laisse subsister parmi les siens, non plus que parmi ses ennemis, un seul homme de quelque valeur; il faut que son œil pénétrant s'applique à bien discerner qui a du courage, qui, de la grandeur d'âme, qui, de la prudence, qui, des richesses. Tel est son bonheur : il est réduit, qu'il le veuille ou non, à leur faire la guerre à tous, jusqu'à ce qu'il ait purgé l'État, faisant le contraire des médecins qui purgent le corps en ôtant ce qu'il y a de mauvais et en laissant ce qu'il y a de bon. C'est une bien agréable alternative que celle de périr ou de vivre avec une foule d'hommes méprisables, dont encore il ne peut éviter la haine. Plus il se rendra odieux à ses concitoyens par ses cruautés, plus il aura besoin d'une garde nombreuse et fidèle; mais où trouvera-t-il des gens fidèles? S'il leur offre un salaire, ils accourront en foule de toutes parts; mais ce seront autant de frelons; il prendra aussi des gens du pays, en faisant entrer dans sa garde des esclaves qu'il affranchira après les avoir enlevés à leurs maîtres; le sort du tyran est bien digne d'envie, si tels sont les amis et les familiers qu'il a; ce sont là les nouveaux citoyens qui vivent avec lui, tandis que les honnêtes gens le haïssent et le fuient. Comment nourrira-t-il cette armée de satellites? S'il y a dans l'État des temples riches, il les dépouillera; mais quand ce fonds viendra à lui manquer, le peuple qui a donné naissance au tyran, devra aussi le nourrir lui et les siens; si le peuple se fâche à la fin, et lui dit qu'il n'est pas juste qu'un fils déjà grand et fort soit à la charge de son père; qu'au contraire, c'est à lui de pourvoir à l'entretien de son père; qu'il ne l'a pas formé et élevé si haut pour se voir, aussitôt qu'il serait grand, l'esclave de ses esclaves, et pour le nourrir avec tous ces esclaves et ce ramassis d'étrangers sans aveu, mais pour être affranchi du joug des riches et de ceux qu'on appelle les honnêtes gens; qu'ainsi il lui ordonne de se retirer avec ses amis, du même droit qu'un père chasse son fils de sa maison avec ses turbulents compagnons de débauche, le tyran n'hésitera pas à faire violence au peuple; le tyran est donc un fils ingrat, un parricide. Voilà la tyrannie. Le peuple, en voulant éviter la fumée de la dépendance sous des hommes libres, tombe dans le feu du despotisme des esclaves, échangeant une liberté excessive et extravagante contre le plus dur et le plus amer esclavage. *Il n'est pas d'État plus malheureux que celui qui obéit à un tyran; c'est un État esclave, pauvre, dans des frayeurs continuelles.*

Telle est la série des gouvernements qui se succèdent les uns aux autres.

Nous avons reproduit en grande partie la théorie de Platon sur les révolutions des gouvernements, à cause de l'intérêt qu'elle présente; nous allons encore maintenant, avant de la juger, en donner un résumé succinct, afin d'en faciliter l'appréciation.

Digitized by Google

L'État parfait est celui qui est décrit dans la *République*; c'est le gouvernement aristocratique, où la souveraineté appartient aux philosophes, auxquels le reste de l'État est subordonné. Mais avec le mélange des ordres commencent le trouble et la décadence; les désirs des classes inférieures se communiquent aux classes supérieures; les philosophes et les guerriers se partagent les terres et les maisons, et réduisent en esclavage la partie de la population qui se livre aux occupations matérielles; il s'établit un gouvernement nouveau, où le courage prime la raison, où la race d'argent s'élève au-dessus de la race d'or, où ce n'est plus la sagesse, mais l'ambition et la brigue qui font parvenir aux magistratures, où la guerre devient l'occupation principale de l'État, mais où se conservent encore quelques traces du gouvernement idéal primitif. Cependant la cupidité se développe, l'amour de l'or succède à l'amour de la gloire, les richesses se concentrent de plus en plus dans quelques mains; le pouvoir suit alors la fortune : la timocratie se change en oligarchie. Alors naissent et se multiplient les indigents, les mendiants, les malfaiteurs, les hommes déchus et déclassés, accablés de dettes, notés d'infamie, vrais frelons, dont certains, armés d'aiguillons piquants, ne visent qu'à renverser la constitution et à profiter de tout désordre; le nombre des riches diminue, les pauvres se comptent, ils comparent leur propre foule au petit nombre des riches, ils ne tardent pas à les attaquer, les chasser ou les massacrer, et finissent par se partager leurs biens; c'est ainsi qu'on arrive au gouvernement démocratique. La démocratie à son tour produit la tyrannie; il est ordinaire au peuple d'avoir quelqu'un à qui il confie particulièrement ses intérêts, et qu'il travaille à agrandir et à rendre puissant, pour empêcher le rétablissement de l'oligarchie : c'est de la tige de ces protecteurs du peuple que naît le tyran.

Platon établit ainsi une série de cinq gouvernements : l'État aristocratique, où dominent la raison et la sagesse; la timocratie, où domine le courage, accompagné déjà de l'ambition et de la brigue; l'oligarchie, où règne l'amour du gain et des richesses; la démocratie, qui se caractérise par l'amour d'une liberté excessive; enfin la tyrannie, où il n'y a place que pour une intempérance sans frein et pour les désirs et les passions les plus condamnables.

On comprend sans peine que Platon ait ainsi recherché quelles causes président aux révolutions politiques, et de quelle manière

Digitized by Google

elles agissent, quand on songe qu'à l'époque où il écrivait, la Grèce avait passé par tant de révolutions qu'il était impossible d'avoir foi dans la stabilité et la perpétuité d'un État quelconque, fût-ce même de son État idéal. Lui-même cherche à expliquer la chute de son État parfait par des raisons géométriques et astronomiques ; mais le passage où il expose ces raisons est resté lettre close pour nous ; les nombreuses recherches auxquelles il a donné lieu n'ont pas encore réussi à nous révéler le sens de ce qui est ainsi resté une véritable énigme.

Aristote adresse de vives critiques à la théorie des révolutions telle que Platon l'expose ; voici ces critiques :

« Platon, dit Aristote(1), néglige toutes les causes si diverses qui amènent les révolutions, pour s'attacher à une seule ; au milieu des nombreuses espèces d'oligarchies et de démocraties, il ne parle de leurs révolutions que comme si chacune d'elles était unique en son genre. Il suffit d'une exclusion politique, d'une injustice, d'une insulte, pour causer une insurrection et un bouleversement dans la constitution. On peut demander pourquoi la parfaite république de Platon passe en se changeant au système lacédémonien ; un système politique, quel qu'il soit, se change dans le système qui lui est diamétralement opposé, plus ordinairement que dans le système qui en est proche. On en peut dire autant de toutes les révolutions qu'admet Platon, quand il assure que le système lacédémonien se change en oligarchie, l'oligarchie en démagogie, et celle-ci enfin en tyrannie. Mais c'est précisément tout le contraire; l'oligarchie, par exemple, succède à la démagogie bien plus souvent que la monarchie. — Platon ne dit pas si la tyrannie a ou n'a pas de révolutions; il ne dit rien des causes qui les amènent, ni du gouvernement qui se substitue à celui-là; et cependant à la tyrannie on voit succéder une nouvelle tyrannie, ou l'oligarchie, ou la démagogie, ou l'aristocratie ; il est vrai que, pour Platon, le silence était nécessaire; tout ici doit rester complétement obscur, parce que, dans ses idées, il faut que de la tyrannie on revienne à cette première république parfaite qu'il a conçue, seul moyen d'obtenir ce cercle sans fin dont il parle. — L'oligarchie ne se change pas seulement en démocratie, mais aussi en tyrannie. — C'est encore une erreur de faire naître l'oligarchie de l'avidité et des occupa-

(1) *Politique*, liv. VIII, chap. x.

Digitized by Google

tions mercantiles des chefs de l'État. Il faut bien plutôt en demander l'origine à cette opinion des hommes à grandes fortunes, qui croient que l'égalité politique n'est pas juste entre ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas. — Il est encore fort singulier d'avancer que, dans l'oligarchie, l'État est divisé en deux partis, les pauvres et les riches ; est-ce bien là une condition plus spéciale de l'oligarchie que de la république de Sparte, par exemple, ou de tout autre gouvernement dans lequel les citoyens ne possèdent pas tous des fortunes égales, ou ne sont pas tous également vertueux ? »

La théorie des révolutions de Platon, quoique inférieure à celle d'Aristote que nous exposerons et que nous apprécierons ultérieurement, est loin de mériter toutes les critiques que son disciple lui adresse ; elle ne manque ni de vérité ni de profondeur. Reconnaissons d'abord qu'une grande pensée sert de base à toute cette théorie, à savoir que la forme du gouvernement et la destinée des États dépendent, non pas du hasard des circonstances, mais des mœurs des citoyens, et de la direction que ces mœurs prennent, et qu'elles ne peuvent prendre sans la communiquer à toute l'organisation sociale ; quand les États se perdent, c'est par suite de l'altération des caractères et de la corruption des mœurs ; la sagesse, la vertu et la raison les élèvent et les maintiennent ; les vices et les passions les ruinent et les abattent ; un État ne peut vivre sans vertu, sans morale : telle est l'idée dominante de Platon dans son tableau des révolutions ; malheureusement, cette grande et noble idée est aussi, comme nous l'avons vu, la source de l'erreur qui lui fait confondre la politique avec la morale.

L'ordre tracé par Platon pour les révolutions répond, en second lieu, d'une manière parfaitement exacte, à la marche ordinaire des sociétés ; c'est un fait bien avéré et bien fréquent que la succession de la démocratie à l'oligarchie et de la tyrannie à la démocratie ; Aristote, armé de ses vastes connaissances historiques, objecte à son maître que la réalité ne correspond pas toujours à sa théorie, et il le critique vivement pour n'admettre qu'une seule espèce de révolution dans chaque forme de gouvernement ; voici ce que nous avons à répondre à ces critiques : d'abord nous maintenons comme vraie la marche indiquée par Platon pour les transformations successives des gouvernements ; Aristote cite des cas où ces transformations s'opèrent dans un autre ordre ; qu'importe ? Quand on formule des lois en histoire,

Digitized by Google

dans ce domaine où l'homme conserve apparemment sa liberté d'action, qui peut exiger que tous les faits indistinctement quelconques appartenant à une certaine branche de l'activité humaine ou à un certain ordre d'idées, rentrent dans la règle que l'on croit pouvoir émettre d'une manière générale à leur égard? N'est-il pas, au contraire, tout à fait légitime et constamment pratiqué d'ériger en loi tout ce qui se présente avec un caractère suffisant de fréquence et de régularité? Exiger plus, ce serait interdire toute loi, vu l'infinie variété des faits; dès lors, des faits isolés ne peuvent prévaloir contre la règle, du moment que cette règle a été tirée de la majorité des cas, et tel est bien le caractère de la théorie de Platon. De plus, nous pouvons encore ajouter que rien ne nous dit que Platon ait entendu énoncer sa théorie comme obligatoire et fatale, comme condamnant les sociétés à une marche déterminée, sans possibilité pour elles d'en suivre une autre; le génie si large de Platon ne nous permet pas d'interpréter ses idées d'une manière aussi étroite, et nous impose l'obligation de ne voir, dans sa théorie des révolutions, qu'une exposition du sort, ordinaire ou probable, attendant les États dont les membres ne sauraient pas résister aux passions qui les mènent à leur perte. En résumé donc, les faits particuliers cités par Aristote peuvent bien enlever à la théorie platonicienne ce qu'elle a de trop absolu, en admettant qu'il faille la prendre dans un sens absolu, mais ils la laissent subsister intacte comme tableau de la marche ordinaire des sociétés politiques.

Nous terminerons en appelant l'attention sur la description que fait Platon de la démocratie et de ses dangers; sans doute, l'aversion qu'elle lui inspire l'a fait tomber dans des exagérations indignes de lui; qui peut admettre, en effet, que dans la démocratie on n'est pas tenu de se laisser administrer si on ne le veut point, qu'on y est libre de ne pas aller à la guerre quand les autres y vont, d'y aller quand les autres vivent en paix, qu'on y a la faculté de se faire juge ou magistrat du moment qu'on en éprouve le désir, alors même qu'en vertu de la loi on ne pourrait exercer aucune fonction, ni dans la judicature ni dans l'administration, etc.? Ce sont là, nous le répétons, de pures exagérations; jamais aucune démocratie n'a pu donner prise à de pareilles accusations, car, en admettant et en tolérant de la part de ses membres une pareille manière d'agir, elle se serait suicidée, elle aurait elle-même prononcé son arrêt de mort; elle aurait cessé d'être un gouvernement, pour ne plus être que

Digitized by Google

l'anarchie portée à ses extrêmes limites. Mais, à côté de ces exagérations, il y a de grandes vérités dans ce que dit Platon au sujet des dangers que présente la démocratie; les esprits les plus libéraux des temps modernes ont signalé tous ces dangers; mais, en le faisant, ils ont simplement reproduit les pensées du grand philosophe de l'antiquité, qui avait déjà mis en pleine lumière la plupart des défauts et des vices propres à la démocratie, tels que l'affaiblissement de l'autorité, la destruction de toute hiérarchie, la tendance à imposer une égalité et un nivellement absolus, la confiance et le crédit accordés aux courtisans et aux flatteurs de la plèbe, les facilités données à l'établissement de la tyrannie, etc. Observons enfin que, malgré toute son antipathie pour la démocratie, Platon éprouve encore infiniment plus de répulsion pour la tyrannie, cette tyrannie vulgaire qui n'a rien de commun avec celle qu'il préconise dans certaines parties de ses ouvrages; cette haine de la tyrannie était un sentiment qu'il partageait avec toute la Grèce.

---

## APPENDICE.

### Idées et théories diverses émises par Platon dans la *République*, mais n'ayant qu'un rapport plus ou moins direct avec la politique.

Platon émet encore dans la *République* bien d'autres idées que celles que nous avons exposées dans les pages précédentes; mais comme nous ne traitons que de ses théories politiques, nous ne pouvons qu'indiquer brièvement tout ce qui ne s'y rattache pas directement. Nous signalerons notamment les points suivants:

Dans le liv. 1er (1), Platon combat certaines idées erronées au sujet de la justice.

D'abord, il n'admet pas que le caractère propre de la justice soit de rendre à chacun ce qu'on lui doit, du moins dans le sens qu'on donne à cet axiome, à savoir, que la justice consiste à faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis. Jamais il n'est juste de faire du mal à qui que ce soit; de plus, celui à qui l'on fait du mal en devient plus injuste; or, un homme juste ne peut contribuer à rendre un autre homme injuste.

---

(1) V. Cousin, t. 9, pp. 10 à 63. — Schneider, 351 à 354.



Digitized by Google

Il combat ensuite cette définition-ci : la justice n'est autre chose que ce qui est avantageux au plus fort, et, dans les subordonnés, elle consiste à observer les lois que le plus fort établit dans son propre intérêt. Mais ceux qui gouvernent peuvent se tromper et commander quelque chose de désavantageux pour eux; dans ce cas donc, la justice consisterait à faire ce qui est désavantageux à ceux qui gouvernent; la définition donnée est par conséquent évidemment fausse. Il serait plus exact de dire que la justice est ce qui est avantageux au plus faible, attendu que tout art et toute science ont pour but l'intérêt du plus faible, sur qui ils s'exercent, et non du plus fort, qui les exerce; l'homme qui gouverne ne se propose jamais son intérêt propre, mais celui des sujets; toute autorité, publique ou particulière, s'occupe uniquement du bien de la chose dont elle est chargée.

Il repousse enfin encore cette thèse que l'injustice est infiniment plus avantageuse et dans les affaires privées et dans les affaires publiques; il démontre, au contraire, qu'elle est moins forte que la justice; sans doute, une troupe d'hommes peut réussir dans une entreprise injuste, mais c'est parce que ses membres ont respecté jusqu'à un certain point entre eux les règles de la justice; l'injustice produit les dissensions, soit dans les rapports entre divers individus, soit dans l'âme d'un seul individu; la conclusion à laquelle arrive Platon, c'est que les hommes justes sont meilleurs, plus habiles et plus forts que les hommes injustes, et que le sort des premiers est plus heureux et meilleur que celui des derniers; il est donc faux de soutenir que l'injustice est plus avantageuse que la justice.

Dans le livre II (1), Platon expose encore certaines autres idées erronées sur la justice, idées dont la réfutation se trouve, soit implicitement dans l'exposé de sa doctrine sur le bien, soit explicitement dans certaines parties de l'ouvrage. Voici quelques-unes de ces erreurs :

La justice tient le milieu entre le plus grand bien, qui est le pouvoir d'opprimer avec impunité, et le plus grand mal, qui est l'impuissance de se venger de l'oppression. Dans cette position intermédiaire, elle n'est pas aimée comme un bien en elle-même; mais on la respecte par l'impuissance où l'on est de commettre l'injustice; celui qui peut la commettre en effet, et qui est vrai-

(1) V. Cousin, t. 9, pp. 64 à 87. — Schneider, 357 à 369.

Digitized by Google

ment homme, n'a garde de s'assujettir à une pareille entrave : ce serait folie de sa part. On n'embrasse la justice que malgré soi, dans l'impuissance de la violer. Selon toute apparence, on ne trouverait aucun homme d'une trempe d'âme assez forte pour rester inébranlable dans sa fidélité à la justice, et pour respecter le bien d'autrui, s'il avait le pouvoir de faire le mal impunément. Personne donc n'est juste par choix, mais par nécessité, et ce n'est point un bien de l'être, puisqu'on devient injuste, dès qu'on peut l'être impunément. — La condition de l'injuste est plus heureuse que celle du juste, et par rapport aux hommes, et par rapport aux dieux, car, sachant se montrer juste en apparence, il obtient tout ce qu'il veut et des hommes et des dieux. — Il y en a qui louent la justice et qui recommandent de la pratiquer, non pas en vue d'elle-même, mais en vue de la bonne renommée qui l'accompagne, afin que, paraissant juste, on obtienne les dignités, les alliances honorables, et tous les autres biens que procure au juste sa réputation, et dont les dieux le comblent, soit dans cette vie, soit après la mort, tandis que les injustes sont atteints de tous les maux. — D'autres encore disent que la justice est difficile et pénible, l'injustice, douce et facile ; que les dieux laissent tomber sur beaucoup d'hommes vertueux la disgrâce et le malheur, tandis que les méchants jouissent d'un sort prospère ; que du fruit de ses injustices on fait aux dieux des sacrifices, qu'on détourne ainsi leur colère, et qu'on se les rend par là favorables ; juste, on n'a pas à craindre leur vengeance, mais aussi on perd les avantages attachés à l'injustice ; injuste, on a d'abord un profit assuré ; ensuite, en adressant des supplications aux dieux, on les gagne et on échappe au châtiment. Si l'on blâme l'injustice, c'est que la lâcheté, la vieillesse ou quelque autre infirmité, mettent dans l'impuissance de la commettre.

La réfutation de ces erreurs occupe une grande partie des livres IX et X. Dans le livre IX, Platon montre que le plus heureux des hommes, c'est le plus juste et le plus vertueux, celui dont l'âme est la plus royale et qui règne sur lui-même ; le plus malheureux, c'est le plus injuste et le plus méchant, c'est-à-dire celui qui, étant du caractère le plus tyrannique, exerce sur lui-même et sur l'État tout entier la plus absolue tyrannie. L'âme a trois parties : la raison, le courage, le désir ; de là trois caractères d'homme, le philosophe, l'ambitieux, l'intéressé ; la vie la plus heureuse est celle du philosophe, parce que tel est l'avis du philosophe, et que c'est en même temps lui qui sait le

Digitized by Google

mieux juger, ayant toutes les conditions requises pour bien juger, savoir, l'expérience, la réflexion et le raisonnement. Les plaisirs autres que ceux du sage ne sont ni des plaisirs bien vrais ni des plaisirs purs; ce ne sont que des fantômes de plaisirs. Dans le liv. X, Platon démontre l'immortalité de l'âme; puis il revient de nouveau sur cette thèse, que le vrai bonheur, tant dans cette vie que dans l'autre, appartient à l'homme juste et est refusé à l'homme injuste; outre les biens qu'il trouve dans la pratique même de la justice, le juste reçoit son salaire, ses récompenses, dans cette vie même, de la part des hommes et de la part des dieux; mais tous ces résultats ne sont rien, ni pour le nombre, ni pour la grandeur, en comparaison des biens réservés à la vertu et des maux réservés au vice dans l'autre vie.

Dans le liv. VI[1], Platon expose les causes du décri universel de la philosophie; ce décri tient notamment à ce que les plus sages d'entre les philosophes sont des hommes inutiles à l'État, et à ce que les autres ne sont que des hommes pervers et de faux philosophes. Il développe aussi dans ce livre cette idée, que les âmes médiocres ne font jamais rien de grand, soit en bien, soit en mal, et que les âmes bien douées, lorsqu'elles viennent à être détournées de leur vraie voie par l'éducation ou par une autre cause, sont aussi celles qui peuvent faire le plus de mal.

Dans les liv. VIII et IX, Platon décrit les cinq formes de gouvernement qu'il présente comme se succédant les unes aux autres, et signale la concordance qu'il y a entre ces cinq formes de gouvernement et les cinq caractères individuels qui y correspondent, concordance existant et au point de vue des défauts et au point de vue du bonheur.

Voici le rang qu'il établit, par rapport au bonheur, entre ces cinq caractères : le royal, le timocratique, l'oligarchique, le démocratique, enfin le tyrannique; il marque même la différence du premier au dernier par des calculs mathématiques, en déclarant la condition du roi 729 fois plus agréable que celle du tyran, et cette dernière plus pénible dans la même proportion.

---

(1) V. Cousin, t. 10, pp. 9 à 29. — Schneider, 487 à 496.

Digitized by Google

# TITRE III.

## LES LOIS.

Objet de ce dialogue. — Principes généraux concernant les lois et la politique. — Dangers du changement. Nécessité de l'uniformité et moyens de l'établir. — La religion. — La propriété. — La famille. — L'éducation. — Les conditions les plus favorables pour l'établissement d'un bon gouvernement. — Théorie du gouvernement tempéré. — Les classes. — Les magistratures. — Les esclaves et les étrangers. Voyages des citoyens à l'étranger. — L'agriculture, l'industrie et le commerce. — L'organisation judiciaire et le système pénal. — Appendice.
Différences entre la *République* et les *Lois*.
Appréciation générale de Platon.

### I. — Objet de ce dialogue.

Dans le dialogue intitulé : *Les Lois*, Platon, ayant reconnu l'impossibilité de réaliser en fait sa République idéale, nous donne le plan d'une organisation sociale possible, inférieure à l'organisation idéale, mais supérieure toutefois aux systèmes en vigueur ; au-dessous de l'État parfait, rendu irréalisable par la faiblesse et la corruption humaines, il y a un second État, qui se rapproche plus des nécessités pratiques que l'État par excellence, et qui, d'autre part, s'éloigne moins de la perfection que les gouvernements existants. C'est de cet État intermédiaire que Platon nous fait le tableau dans les *Lois*.

Digitized by Google

Si le gouvernement que nous allons établir, dit-il au liv. V des *Lois* (1), n'est point le meilleur de tous, il ne le cède qu'à un seul; le mieux est de proposer la meilleure forme de gouvernement, puis une seconde, puis une troisième, et d'en laisser le choix à qui il appartient de décider. Le gouvernement le plus parfait (celui dont l'organisation est exposée dans la *République*) est l'asile d'un parfait contentement; c'est pourquoi il ne faut point chercher ailleurs le modèle d'un gouvernement; on doit s'attacher à lui et en approcher le plus qu'il se pourra; l'État que nous avons entrepris de fonder sera très-peu éloigné de cet exemplaire immortel, si l'exécution répond au projet, et on doit le mettre le second. Pour le troisième, nous en exposerons le plan dans la suite, si Dieu nous le permet.

L'État qui ne le cède qu'à un seul, qui n'est point le modèle du gouvernement, mais qui s'éloigne toutefois très-peu de l'exemplaire immortel tracé dans la *République,* c'est l'État dont les *Lois* nous offrent le tableau. Quant à ce troisième État, inférieur aux deux premiers, dont Platon promet d'exposer dans la suite le plan, si Dieu le lui permet, il n'a pu réaliser ses projets : la mort l'a atteint, avant qu'il eût parcouru la carrière entière qu'il s'était lui-même assignée; l'ouvrage qui devait compléter sa trilogie politique n'a pas vu le jour, et il n'en reste point d'autre trace que la mention qui en est faite ici.

Nous venons de faire connaître la différence entre l'objet de la *République* et l'objet des *Lois;* nous exposerons, à la fin de ce titre, les différences qui existent entre les deux ouvrages au point de vue des idées et des théories qui y sont émises.

Platon, dans le livre 1er des *Lois,* nous indique le plan à suivre par le législateur, plan qu'il devrait, par conséquent, suivre lui-même dans l'exposé de sa législation. Comme il est loin toutefois de s'y conformer rigoureusement, et que nous croyons également devoir adopter un ordre plus méthodique, nous nous bornerons ici à résumer brièvement ce plan : distinction des biens en biens divins et en biens humains, supériorité reconnue aux premiers, réglementation du mariage, de l'éducation, surveillance des membres de l'État dans toute leur vie et dans tous leurs sentiments, acquisition et usage des fortunes, conventions et sociétés, récompenses à ceux qui observent les lois, peines contre ceux qui les violent, sépulture des morts et honneurs à leur rendre, enfin, établissement des magistratures.

---

(1) *Les Lois*, liv. V, V. Cousin, t. 7, pp. 281 à 283. — Schneider, 739.

Digitized by Google

**II. — Principes généraux concernant les lois et la politique : Le préambule des lois. — Limites à la liberté d'action du législateur. — Les lois ont pour objet la vertu. — Les lois n'ont pas pour objet la guerre. — Les lois doivent tendre au bien général de l'État.**

Le préambule des lois. — Nous avons signalé, dans le *Politique* et dans la *République*, le dédain de Platon pour la législation ; nous avons vu qu'il place bien au-dessus des lois, invariables au milieu de la variété des circonstances, la sagesse du philosophe, conservant sa liberté d'action dans des situations toujours changeantes. Dans le gouvernement idéal, les chefs de l'État ne gouvernent pas par des lois ; ils n'ont recours qu'à l'éducation ; par elle, ils forment les citoyens et déterminent leurs mœurs, et de ces mœurs découlent spontanément les actions mêmes ; malheureusement, ce régime ne convient pas aux hommes tels qu'ils sont dans la réalité ; ils sont corrompus, tout au moins dans une certaine mesure ; partant, l'éducation seule ne suffit pas, il y faut ajouter la loi. On comprend maintenant le titre donné au dialogue que nous étudions, titre faisant déjà pressentir l'une des différences qu'il présentera avec la *République*. Mais nous nous empressons d'ajouter que si Platon introduit ici des lois dans son État, il ne leur donne toutefois pas pour seules bases la contrainte et la force ; il veut que la loi, c'est-à-dire la volonté du législateur, obtienne l'adhésion libre de l'intelligence des citoyens, avant que la force les contraigne à l'obéissance ; la persuasion se joint ainsi au commandement.

*Lois*, livre IV (1) : De deux moyens qu'ils peuvent employer pour faire observer les lois, la persuasion et la force, les législateurs n'emploient jamais que le dernier. Il faut deux choses dans la loi : la loi même et le prélude de la loi. La prescription tyrannique est la loi pure ; ce qui la précède, et qui est destiné à produire la persuasion, la produit en effet et fait l'office de prélude ; car tout ce préambule ne me parait avoir d'autre but que de disposer celui auquel la loi s'adresse, à recevoir avec bienveillance, et par conséquent avec docilité, la prescription, qui est la loi. Il faut mettre à la tête de toute loi le prélude qui lui convient, d'autant plus que ce qui doit suivre n'est point de petite conséquence et qu'il n'est pas peu important que l'exposition en soit claire. Cependant, nous aurions tort d'exiger des préludes à toutes les lois, grandes et petites ; ce n'est pas que chacune n'ait le sien, mais il n'en faut pas donner à toutes ; il faut s'en remettre au législateur.

(1) V. Cousin, t. 7, pp. 243 à 252. — Schneider, 720 à 723.

Digitized by Google

Des limites a la libre action du législateur. — *Lois*, livre IV (1) : La législation et la fondation des villes sont encore ce qu'il y a de plus favorable pour rendre les hommes vertueux. Cependant, à parler proprement, nul homme ne fait les lois, et, en toutes choses, nos législateurs sont les circonstances. Tantôt c'est une guerre violente qui renverse les États et introduit des changements dans leur constitution ; tantôt l'extrême pauvreté produit le même effet ; souvent aussi les maladies obligent à faire bien des innovations, comme lorsqu'il survient des pestes, ou que les saisons se dérangent. En jetant les yeux sur tous les accidents semblables, on se sent poussé à dire qu'aucune loi n'est l'ouvrage d'aucun mortel et que presque toutes les affaires humaines sont entre les mains de la fortune. On peut dire la même chose de la navigation, de la médecine, de l'art de la guerre. Cependant, on peut dire avec autant de raison ce qui suit : Dieu est le maître de tout, et avec Dieu la fortune et l'occasion gouvernent toutes les affaires humaines ; mais il faut aussi faire entrer l'art pour quelque chose ; c'est, en effet, un grand avantage, lorsqu'on est accueilli d'une tempête, de pouvoir appeler à son secours la science du pilote. La même chose a lieu dans toutes les autres occurrences, et par rapport à la législation, il faut avouer que, pour l'heureuse constitution d'un État, il est nécessaire qu'au concours de tous les autres avantages se joigne la rencontre d'un vrai législateur. — *Lois*, liv. V (2) : Il ne faut pas oublier l'influence des lieux, et que certains pays sont plus propres que d'autres à produire des hommes meilleurs ou pires. La législation ne doit pas se mettre en contradiction avec la nature. Ici des vents de toute espèce et des chaleurs excessives disposent à la bizarrerie du caractère et à l'emportement ; là, ce sont des eaux surabondantes ; là encore la nature des aliments que fournit la terre, aliments qui n'influent pas seulement sur le corps pour le fortifier ou l'affaiblir, mais aussi sur l'âme pour y produire les mêmes effets. Le législateur habile aura égard à ces différences.

Les lois ont pour objet la vertu. — La confusion de la morale et de la politique est l'une des erreurs capitales, si pas même l'erreur capitale de Platon ; tout son œuvre s'en ressent, et il n'est pas un des douze livres des *Lois* qui n'en présente des traces. Nous devrons donc nous borner ici à reproduire les passages les plus caractéristiques, ceux qui formulent le plus nettement les idées de Platon à cet égard.

*Lois*, livre I (3) : Une vraie législation doit se rapporter à la vertu tout entière et puiser le détail de ses lois dans chacune des espèces qui la composent. Les lois doivent rendre heureux ceux qui les observent, en leur procurant tous les biens ; or, il y a des biens de deux espèces : les uns humains, les autres divins ; les premiers sont attachés aux seconds, de sorte qu'un État qui reçoit les plus grands, acquiert en même temps les moindres, et que, ne les

(1) V. Cousin, t. 7, pp. 213 à 216. — Schneider, 708, l. 15 et s., 709.
(2) V. Cousin, t. 7, pp. 300 et 301. — Schneider, 747, l. 23 à 40.
(3) V. Cousin, t. 7, pp. 18 à 22. — Schneider, 630, l. 36 et s., 631 et 632.

Digitized by Google

recevant pas, il est privé des uns et des autres; les biens humains sont la santé, la beauté, la vigueur, la richesse; les biens divins sont la prudence, la tempérance, la justice, le courage; ces derniers méritent la préférence sur les premiers, et il est du devoir du législateur de la leur conserver. Il faut qu'il enseigne aux citoyens que toutes les dispositions des lois se rapportent à ces deux sortes de biens, parmi lesquels les biens humains se rapportent aux divins, et ceux-ci à la prudence, qui tient le premier rang. Il suivra les hommes depuis la jeunesse jusqu'à la vieillesse, marquant ce qui est digne d'estime ou de blâme dans toutes leurs relations, observant et étudiant soigneusement leurs peines, leurs plaisirs, leurs désirs et tous leurs penchants, les approuvant ou les condamnant suivant la droite raison; et de même, à l'égard de leurs colères, de leurs craintes, des troubles que l'adversité excite dans l'âme, et de l'ivresse que la prospérité y fait naître, il faut qu'il détermine ce qu'il y a d'honnête ou de honteux dans la manière dont on se conduit dans toutes ces rencontres. Il démêlera après cela le juste de l'injuste dans les conventions. Tout dans l'État, lié et assorti dans toutes ses parties par la raison, doit marcher à la suite de la tempérance et de la justice, et non de la richesse et de l'ambition. — *Lois*, livre V (1) : Un bon législateur ne doit pas vouloir faire regorger sa cité d'or et d'argent et étendre sa domination le plus loin possible; il doit avoir en vue de la rendre très-vertueuse et très-heureuse, le bonheur se rencontrant nécessairement avec la vertu, et une grande vertu et de grandes richesses étant incompatibles. — *Lois*, livre VI (2) : Apprenez de quel but le législateur et les gardiens des lois ne doivent jamais détourner leurs regards; cela se réduit à un seul point essentiel, savoir, ce qui peut rendre l'homme vertueux et moralement accompli, en sorte que tous les membres de la société, hommes et femmes, jeunes et vieux, dirigent tous leurs efforts vers cet objet. — *Lois*, livre VII (3) : Le vrai législateur ne doit point se borner à faire des lois; il faut qu'il y entremêle des conseils sur tout ce qu'il jugera digne de louange et de blâme; et le parfait citoyen ne sera pas moins fidèle à ces conseils qu'aux lois dont l'infraction est suivie d'une peine. — *Lois*, livre IX (4) : C'est au législateur seul entre tous les écrivains qu'il appartient de donner des instructions sur ce qui est beau, bon et juste; d'enseigner quelles sont les choses qui portent ce caractère et de quelle manière il les faut mettre en pratique pour mener une vie heureuse. Serait-il plus honteux pour Homère, Tyrtée et les autres poëtes de s'être trompés dans ce qu'ils ont écrit sur les devoirs de la vie humaine, que pour Lycurgue, pour Solon et les autres législateurs qui nous ont laissé des écrits? Il est au contraire dans l'ordre que, de tous les ouvrages, ceux qui traitent des lois passent pour les plus beaux et les plus excellents, et que, jugeant des autres par ceux-ci, on les approuve, s'ils y sont conformes, et on les rejette avec mépris, s'ils contiennent des maximes contraires. — *Lois*, livre XII (5) : Toutes nos lois doivent toujours tendre à un seul et unique objet, et cet objet ne peut être que la vertu.

---

(1) V. Cousin, t. 7, pp. 289 et 290. — Schneider, 742, l. 34 et s., 743.
(2) V. Cousin, t. 7, pp. 345 à 347. — Schneider, 770.
(3) V. Cousin, t. 8, pp. 85 et 86. — Schneider, 823.
(4) V. Cousin, t. 8, p. 157. — Schneider, 858, l. 49 et s.
(5) V. Cousin, t. 8, p. 386. — Schneider, 963.

Digitized by Google

Les lois n'ont pas pour objet la guerre. — Platon, dans le livre 1er des *Lois*, se fait présenter cette observation (1) : Les institutions publiques et particulières doivent être organisées en vue de la guerre; ni les richesses, ni la culture des arts, ni aucun autre bien, ne serviraient de rien à ceux qui ne seraient pas les plus forts à la guerre, la victoire transportant aux vainqueurs tous les avantages des vaincus. Un État n'est parfaitement bien policé que quand sa constitution lui donne une supériorité marquée à la guerre sur les autres États.

Voici maintenant comment Platon réfute cette observation :

La législation doit avoir en vue (2), plutôt que la guerre du dehors, cette guerre intestine appelée sédition, qui se forme de temps en temps dans le sein d'un État, et que tout bon citoyen souhaiterait de ne voir jamais naître dans sa patrie, ou de la voir étouffée aussitôt après sa naissance. Dans le cas d'une sédition, il n'est personne qui préférât voir la paix achetée par la ruine d'un des partis et la victoire de l'autre, plutôt que l'union et l'amitié rétablies entre eux et toute leur attention tournée vers les ennemis du dehors. C'est en vue du plus grand bien que tout législateur doit porter ses lois. Or, le plus grand bien d'un État n'est ni la guerre, ni la sédition, au contraire, on doit faire des vœux pour n'en avoir jamais besoin, mais la paix et la bienveillance entre les citoyens; la victoire qu'un État remporte pour ainsi dire sur lui-même (par la prédominance des bons sur les méchants) peut passer pour un remède nécessaire, mais non pas pour un bien. Quiconque aura pour objet unique et principal les guerres du dehors, ne sera jamais un bon politique; il faut régler tout ce qui concerne la guerre en vue de la paix, plutôt que de subordonner la paix à la guerre; tout législateur un peu habile ne se propose dans ses lois d'autre but que la plus excellente vertu, non pas une seule partie de la vertu, mais la vertu tout entière.

Les lois doivent tendre au bien universel de l'État. — *Lois*, livre IX (3) : Quelques-uns prétendent qu'il y a autant d'espèces de lois que de gouvernements : les lois, disent-ils, ne doivent avoir pour objet ni la guerre, ni la vertu, mais l'intérêt du gouvernement établi, quel qu'il soit; la justice, c'est l'intérêt du plus fort; dans chaque État, c'est le plus fort qui fait les lois; or, jamais démocratie, ou tout autre gouvernement, ou enfin un tyran, ne se proposeront une autre fin que leur intérêt, le maintien de leur autorité; celui qui a fait ces lois les appellera justes, et punira quiconque osera les violer, comme coupable d'une injustice; telle est, concluent-ils, la nature de la justice. — Voici ce qui est arrivé une infinité de fois dans plusieurs États : l'autorité y étant disputée, les vainqueurs n'ont laissé aucune part dans le gouvernement aux vaincus ni à leurs descendants, et ils ont passé leur vie dans une défiance continuelle, appréhendant toujours que si quelqu'un du parti vaincu venait à dominer à son tour, le ressentiment ne le portât à des actes de vengeance. De pareils gouvernements sont indignes de ce nom; il n'y a de lois véritables que celles qui tendent au bien universel de l'État; les

(1) V. Cousin, t. 7, pp. 5 et 6. — Schneider, 626.
(2) V. Cousin, t. 7, pp. 12 et 13. — Schneider, 628, l. 43 et s.
(3) V. Cousin, t. 7, pp. 228 à 232. — Schneider, 714, l. 19 et s., 715.

Digitized by Google

lois dont le seul but est l'avantage de quelques-uns appartiennent à des partis, et non pas à des gouvernements; ce qu'on y appelle justice n'est qu'un mot. Tout ce que nous disons ici est pour nous affermir dans la résolution de ne conférer les charges ni aux richesses, ni à la naissance, ni à la force et la haute taille, ni à aucun des avantages extérieurs; mais celui qui se montrera docile envers les lois et qui l'emportera en ce point sur le reste des citoyens, c'est celui-là qu'il faut faire le premier serviteur des lois. Au second rang il faut placer celui qui s'est ensuite le plus distingué dans ce genre, et ainsi selon le même ordre. Si j'ai appelé ceux qui commandent serviteurs des lois, c'est que le salut d'un État dépend principalement de là, et que le contraire cause infailliblement sa perte; c'est que je vois très-prochaine la ruine d'un État où la loi est sans force et soumise à ceux qui gouvernent, et que partout où la loi est souveraine et où ceux qui gouvernent en sont esclaves, avec le salut public, je vois l'assemblage de tous les biens que les dieux ont jamais versés sur les États.

Il y a, dans les extraits de Platon que nous venons de reproduire, plusieurs points au sujet desquels nous nous sommes déjà expliqué antérieurement, et que par conséquent nous n'avons plus à apprécier ici.

Ainsi, nous avons déjà fait remarquer que l'auteur de la *République*, tout en ayant un idéal, sait parfaitement que la loi doit tenir compte des nécessités pratiques; c'est un point sur lequel il se prononce ici de la manière la plus formelle : il déclare expressément que le législateur ne peut pas se mettre en contradiction avec la nature; il exige de lui qu'il respecte le caractère particulier du pays auquel ses lois sont destinées, qu'il ne fasse pas abstraction de la diversité des climats, des lieux, non plus que des autres conditions matérielles propres à chaque État, qu'il s'enquière et qu'il tienne compte des circonstances diverses, intérieures ou extérieures, au milieu desquelles chaque nation vit, et qui varient tant d'un peuple à l'autre; en un mot, un législateur, pour être vraiment habile à ses yeux, doit savoir donner à son peuple les lois qui lui conviennent, eu égard à son caractère propre et à la situation spéciale dans laquelle il se trouve. Qu'on ne vienne donc plus accuser Platon de n'être qu'un philosophe utopiste, auquel échappent complétement ces nécessités de fait qui s'imposent à tout législateur, et à l'empire desquelles nul ne saurait se soustraire. Pour pouvoir lui adresser un pareil reproche d'ailleurs, il faut oublier qu'il est l'auteur des *Lois*, cet ouvrage où, sans doute, il est loin de perdre entièrement de vue l'idéal de l'État qu'il a tracé dans la *République*, mais où néanmoins il modifie cet idéal en l'appropriant au caractère général des hommes, et où il prouve ainsi, par sa propre manière de faire,

Digitized by Google

que la politique théorique, dans sa pensée, n'a quelque chance de voir entrer ses solutions dans la pratique, qu'à la condition de faire des concessions aux nécessités de fait, qui jamais, sans doute, n'en permettront une application littérale.

Nous n'avons pas non plus à revenir sur cette erreur fondamentale de Platon, qui lui fait confondre la morale avec la politique, et qui nous apparaît ici en traits si accentués; nous avons déjà apprécié cette théorie, en signalant les formes diverses qu'elle revêt dans la *République* et dans les *Lois*, et en la condamnant également sous ses deux formes.

Enfin, nous n'avons plus à louer Platon d'avoir repoussé le système qui assigne la guerre comme objet principal et essentiel des lois, et qui veut que tout dans l'État soit ramené à cette fin; c'est là également un point que nous avons déjà signalé, lorsque nous avons reproduit les critiques dirigées par Platon contre les institutions lacédémoniennes.

Nous n'avons donc à nous arrêter ici qu'à deux idées du philosophe grec, l'une concernant le préambule des lois, et l'autre concernant la prédominance de l'intérêt général sur tout intérêt particulier.

Parlons d'abord du préambule des lois. — La loi prescrit, elle commande, elle défend; mais si la loi domine ainsi et doit dominer dans l'État, la loi véritable, la loi vraiment digne de ce nom, celle qui s'appuie sur la raison, ne peut se condamner elle-même à n'exercer son empire que par la force et la violence; elle doit chercher à l'exercer avant tout par la persuasion. Sans doute, il est telles circonstances où elle peut être réduite à recourir à la force; mais elle n'y a recours que lorsqu'elle n'a pas réussi par la voie de la persuasion, lorsque ses avertissements n'ont pas été entendus, et qu'il ne reste que la contrainte pour faire rentrer dans l'ordre ceux qui en sont sortis. La loi doit agir avec les hommes, non comme avec des sujets ou des esclaves, mais comme avec des hommes, c'est-à-dire des êtres doués de raison et de liberté; dans les relations ordinaires de la vie, quiconque est capable de respecter dans autrui la dignité de l'homme, partant sa propre dignité, en agit ainsi avec le dernier de ses semblables; il faut que le législateur fasse de même, qu'il éclaire avant de frapper, que, rendant compte de ses motifs, il demande l'obéissance à une adhésion libre et éclairée, avant de l'exiger par la menace du châtiment ou de l'obtenir du châtiment même. Le préambule que Platon prescrit

Digitized by Google

de mettre en tête des lois, l'idée qui le lui fait prescrire, sont en rapport intime avec les traits essentiels de sa politique : ainsi, il attribue la souveraineté à la raison, à la science ; l'obéissance forcée, la soumission contrainte et servile, sont-ce là des moyens de gouvernement que la raison et la science approuvent, et qu'elles puissent employer, à l'exclusion de tout autre, sans méconnaître leur propre nature? Ainsi encore, il donne pour mission à la loi de rendre les citoyens justes et vertueux, de leur apprendre à aimer leurs devoirs ; pourrait-elle atteindre ce but, sans leur démontrer le bien fondé des prescriptions qu'elle établit, sans justifier l'usage qu'elle fait de son autorité et les devoirs que par là elle leur impose? Ou soutiendra-t-on que le législateur rend les citoyens meilleurs, simplement en leur communiquant sa volonté sous la forme d'un texte de loi réduit à une dure et sèche formule, qu'aucune justification n'accompagne? Le préambule des lois préconisé par Platon est enfin en rapport avec la haute idée qu'il se fait de l'éducation ; celui qui attachait tant d'importance aux mœurs et à la formation des mœurs par l'éducation, celui qui, dans sa république idéale, imposait comme mission essentielle à l'État de rendre les citoyens vertueux et moraux par l'action de l'enseignement, ne pouvait brusquement passer d'un système de pure influence morale à un système de contrainte brutale et de compression violente ; de là cette idée de Platon, de faire précéder les lois d'un préambule, qui constitue, en quelque sorte, une continuation de l'éducation, et dans lequel on peut voir un enseignement que le citoyen reçoit, non pas seulement dans sa jeunesse, mais durant sa vie entière. Remarquons que Platon joint l'exemple au précepte : les quatre premiers livres et le commencement du cinquième livre des *Lois* ne sont qu'un préambule, dont l'objet est de faire connaître et de justifier l'esprit qui domine toute sa législation ; et même le dialogue entier pour ainsi dire, dans chacune de ses parties comme dans son ensemble, n'est qu'une application constante de l'idée émise par le philosophe.

Le stoïcien Posidonius reproche au législateur de Platon d'affaiblir son autorité en justifiant l'usage qu'il en fait. Affaiblir? Mais en quoi consiste donc pour Posidonius la force de la loi? Cette force dérive-t-elle uniquement du commandement qu'elle formule? Mais Platon le supprime-t-il? Il y a deux manières d'agir : l'une, simple, qui se borne à un commandement, ordre ou défense, avec le caractère dur, impérieux, qui en est inséparable,

Digitized by Google

et l'autre, double, qui ne supprime nullement le commandement, mais y ajoute l'enseignement, la persuasion; et c'est cette dernière manière d'agir qui énerverait l'autorité, alors qu'elle renferme tout ce que la première renferme, alors que, ne se contentant pas d'assurer à la loi et à son auteur l'obéissance des citoyens, elle cherche encore à lui assurer leur attachement? Nous n'insisterons pas, car poser la question, c'est la résoudre.

On a rappelé, pour diminuer le mérite de Platon, que, déjà avant lui, Lycurgue et Solon avaient affermi leurs lois, le premier, par ses rèthres, le second, par des poésies qui ne nous sont malheureusement parvenues que mutilées; on a cité aussi les célèbres et remarquables préambules des législations de Zaleucus et de Charondas; mais Platon ne se bornait pas à exiger que le législateur énonçât quelques idées tout à fait générales en tête de son œuvre; il voulait, et en cela il n'avait été devancé par personne, que chaque partie de l'œuvre du législateur fût justifiée par les considérations et les raisons qui s'y rattachaient directement; c'était bien la première fois que l'on revendiquait, d'une manière aussi large et aussi précise, le droit de l'homme d'être traité selon la dignité de sa nature.

Il a fallu du temps à l'humanité pour réaliser l'idée de Platon. Au commencement du XVII^me^ siècle de notre ère, François Bacon demandait encore (1), comme une amélioration à introduire dans les lois, qu'elles fussent précédées d'un exposé de motifs. Il ne faut pas remonter bien haut pour trouver les premières ordonnances et les premières lois qui ont été accompagnées d'un exposé de motifs ou de considérants destinés à les justifier, en prouvant qu'elles étaient autre chose qu'une œuvre de volonté, qu'elles étaient aussi une œuvre d'intelligence; il a fallu les gouvernements représentatifs pour réaliser et généraliser ce progrès, que réclamait Platon il y a vingt-deux siècles. Mais, si nous reconnaissons hautement le mérite qui revient à ce dernier pour avoir tant devancé la civilisation et le progrès, n'allons pas toutefois nous écrier avec M. Denis (2) : « Jamais philosophe ni homme d'Etat ne montra plus de respect pour la conscience et pour la liberté. » Une solution sur un point donné, quelque admirable

(1) *De dignitate et augmentis scientiarum.*
(2) *Op. cit.*, I, p. 152.

Digitized by Google

qu'elle soit, ne peut nous faire oublier toutes les atteintes à la liberté et à la conscience, devant lesquelles Platon ne recule pas dans les autres parties de sa législation.

Le second point que nous avons à traiter ici, ne doit pas nous inspirer moins d'admiration et de reconnaissance pour Platon que celui que nous venons d'examiner : nous voulons parler de l'obligation qu'il impose à ceux qui sont revêtus du pouvoir, de n'avoir jamais d'autre règle d'action que l'intérêt général ; ce n'est pas leur propre intérêt, ce n'est pas l'intérêt du parti auquel ils appartiennent, c'est l'intérêt de l'État tout entier qu'ils doivent envisager et qu'ils ne peuvent jamais perdre de vue; les magistrats sont institués pour le bien général; ils n'occupent pas le pouvoir pour eux-mêmes; ils ne doivent pas y aspirer pour y satisfaire leurs penchants, leurs convoitises, leurs passions; ils l'occupent dans l'intérêt de tous, et ils ne doivent l'accepter que comme une charge, qui leur est confiée dans l'intérêt public, et qui leur impose comme premier devoir de ne jamais se proposer d'autre but que d'assurer le bien de tous. Les lois ne sont de véritables lois, dit énergiquement Platon, que si elles tendent au bien universel de l'État, et celles dont le seul but est l'avantage de quelques-uns appartiennent à des partis, et non pas à des gouvernements. Il s'élevait ainsi de toute la hauteur de son génie et de sa grande âme au-dessus de la politique des gouvernements de son temps; mais notre époque pourrait encore profiter des conseils qu'il donnait aux politiques, ses contemporains; le désintéressement et l'abnégation qu'il exigeait d'eux sont loin d'être devenus des traits communs à tous les gouvernants et hommes d'État d'aujourd'hui, et la plupart pourraient encore prendre pour eux les leçons que le philosophe adressait aux Grecs d'il y a plus de deux mille ans. — Le point de vue auquel se place ici Platon constitue, à nos yeux, la face essentielle de la souveraineté du peuple; cette souveraineté a, en effet, deux faces diverses : l'une consiste dans l'exercice du pouvoir souverain par le peuple lui-même ou par ceux qu'il délègue à cette fin; l'autre consiste dans la prédominance de l'intérêt général, dans l'intérêt du peuple tout entier servant de règle d'action à ceux aux mains desquels se trouve le pouvoir. Sans doute, il y a un rapport plus ou moins intime entre ces deux faces; si le peuple exerce la souveraineté par lui-même ou par ses élus, il est à présumer que l'intérêt général ou l'intérêt du peuple tout entier sera mieux sauvegardé que si la direction des affaires

Digitized by Google

publiques est livrée à une classse particulière de la société, classe qui peut avoir des intérêts particuliers en opposition avec ceux de la nation prise dans son ensemble; mais, malgré cela, il n'en reste pas moins vrai de dire que la question essentielle est celle que signale Platon, celle de savoir si c'est bien exclusivement l'intérêt général qui sert de règle d'action à ceux qui se trouvent à la tête de l'État. C'est de ce principe, ainsi que le rappelle M. Barthélemy-Saint-Hilaire (1), que s'inspirait l'Assemblée constituante, lorsqu'elle déclarait que la force publique est instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux auxquels elle est confiée. L'un des problèmes les plus importants et les plus difficiles de la politique est précisément de savoir comment on peut le mieux assurer, dans l'organisation et l'attribution des pouvoirs, la suprématie de l'intérêt général sur tout intérêt particulier quelconque.

**III. — Dangers du changement; nécessité de l'uniformité et moyens de l'établir. — Infaillibilité de l'État. — Du changement des lois. — Droits de la pensée. — Principes de l'unité et de l'uniformité.**

*Les Lois*, livre VII (2) : Dans la vie privée il se passe une infinité de choses de peu d'importance, dans lesquelles on s'écarte des intentions du législateur, chacun s'y laissant entraîner par l'une ou l'autre passion : d'où il peut arriver qu'il n'y ait dans les mœurs aucune uniformité, ce qui est un mal. Comme ces sortes d'actions reviennent souvent et sont peu considérables, il n'est pas digne d'un législateur de faire des lois pour les punir, et, d'un autre côté, l'habitude de s'affranchir de toute loi dans de petites choses qui reviennent souvent, fait qu'on en vient ensuite jusqu'à violer les lois écrites, de sorte qu'il est fort difficile de faire des règlements à ce sujet et en même temps impossible de garder le silence.

Il y a dans tout État des pratiques, lois non écrites, que nous désignons sous le nom de lois des ancêtres; ces pratiques sont les liens de tout gouvernement; ce sont des usages très-anciens, qui, établis avec sagesse et observés avec exactitude, maintiennent les lois écrites, et qui, au contraire, mal établis ou mal observés, les ruinent : comme dans les constructions de bâtiments, les appuis entraînent dans leur chute l'édifice, et même les parties construites les dernières, l'édifice entier n'ayant plus de fondement. Dans cette pensée, il faut que nous travaillions à bien lier ensemble toutes les parties de la république, nous efforçant de n'omettre rien de ce qu'on appelle

---

(1) *Op. cit.*, p. XVIII.

(2) V. Cousin, t. 8, pp. 1 et 2; 14 et 15; 23 à 31. — Schneider, 788; 793, l. 43 et s.; 797, l. 42 et s., 798 à 800.

Digitized by Google

lois, mœurs, usages, soit que leur objet nous paraisse important ou peu considérable, parce que c'est tout cela qui compose et qui unit l'édifice politique, et qu'aucune de ces choses ne peut subsister qu'autant qu'elles se prêtent toutes un mutuel appui.

On a ignoré généralement jusqu'ici que les jeux ont l'influence la plus puissante sur la stabilité des lois; que, lorsqu'il y a de la règle dans les jeux, lorsque les enfants se plaisent toujours de la même manière aux mêmes amusements, il n'est point à craindre qu'il arrive jamais aucune innovation dans les lois qui ont un objet sérieux ; qu'au contraire, si on introduit dans les jeux des changements qui se renouvellent sans cesse, si les jeunes gens ne se plaisent jamais aux mêmes choses, et n'ont point de règle fixe pour ce qui est décent ou indécent dans les vêtements et dans les autres choses semblables, si on rend parmi eux des honneurs extraordinaires à quiconque invente toujours quelque chose de nouveau, cela conduit la jeunesse à mépriser ce qui est ancien, à faire cas de ce qui est nouveau ; or, c'est le plus grand mal qui puisse arriver à tout État. Si l'on excepte ce qui est mauvais de sa nature, rien n'est plus dangereux que le changement. Quel que soit le genre de nourriture, de breuvage et d'exercice que l'on adopte, après le premier trouble, ce régime de vie produisant avec le temps les effets qui lui sont propres, on se familiarise avec lui, et on y trouve une source de plaisir et de santé; et si la nécessité oblige ensuite à le quitter, on est d'abord assailli de maladies, et on ne se rétablit qu'avec peine en s'accoutumant à un nouveau régime. Or, la même chose arrive par rapport à l'esprit; si les lois qui ont nourri l'âme ont traversé une longue suite de siècles sans changer, de sorte que personne ne se rappelle ni n'ait ouï dire qu'elles aient été autres, l'âme tout entière, pénétrée de respect et de crainte, n'ose apporter la moindre innovation dans l'ordre établi. Il est donc du devoir du législateur de trouver quelque expédient pour procurer cet avantage à l'État. Tout ce qui appartient à la musique est une imitation des mœurs humaines; par conséquent, il faut mettre tout en œuvre pour empêcher que les enfants ne prennent goût à d'autres imitations, soit pour la danse, soit pour la mélodie, et que personne ne les y engage en leur proposant l'appât de la variété des plaisirs; il n'y a pas pour cet effet de moyen plus efficace que celui dont se servent les Égyptiens, c'est-à-dire consacrer toutes les danses et tous les chants; nous commencerions d'abord par régler les fêtes, leurs époques, les dieux, les enfants des dieux, les génies qui doivent en être les objets; ensuite on déterminerait les hymnes et les danses dont chaque sacrifice doit être accompagné; on ferait à toutes les divinités un sacrifice, où les citoyens en commun consacreraient par des libations chacun des hymnes choisis au dieu ou au génie auquel il est destiné. *Si dans la suite quelqu'un s'avisait d'introduire, en l'honneur de quelque dieu, de nouveaux chants ou de nouvelles danses, les prêtres et les prêtresses, de concert avec les gardiens des lois, s'armeraient de l'autorité de la religion et des lois pour l'en empêcher; et si, après cette défense, il ne se désistait pas de lui-même, tant qu'il vivra, tout citoyen aura droit de le traduire devant les juges, comme coupable d'impiété. Établissons donc, comme une règle inviolable, que lorsqu'on aura déterminé, par autorité publique, et consacré les chants et les danses qui conviennent à la jeunesse, il ne sera pas plus permis à personne de chanter ou de danser d'une autre manière que de violer quelque autre loi que ce soit.*



Digitized by Google

Platon reproduit ensuite (1) les mêmes idées en d'autres termes; il veut que le législateur règle tout ce qui concerne la musique et la danse, les chants qui accompagnent les sacrifices et les autres cérémonies en l'honneur des dieux, des génies et des héros, les ajustements qui conviennent à ces solennités, les prières et les demandes qu'il faut adresser aux divinités, les chants qu'il faut instituer pour les hommes et ceux qu'il faut instituer pour les femmes, et, une fois ces points réglés, il ne permet pas aux particuliers d'y apporter le moindre changement. La réglementation de la musique et de la danse n'est pas le seul moyen auquel Platon a recours pour assurer l'uniformité dans sa cité; indépendamment de l'organisation générale de son État, indépendamment de l'éducation et des autres institutions que, vu leur importance et les développements qu'il donne à leur exposition, nous étudierons séparément, il propose encore divers autres moyens spéciaux tendant tous à ce même but; pour mettre plus d'ordre dans l'exposé de ses idées qu'il n'en met lui-même, nous ramènerons ces moyens spéciaux à trois, savoir : la censure des poëtes, la réglementation de la vie privée, et la défense faite aux jeunes gens de critiquer les lois et les institutions, moyens qui dérivent déjà du reste pour partie de celui que nous avons signalé en premier lieu.

Censure des poëtes. — La race des poëtes (2) est généralement incapable de distinguer le bon du mauvais. S'il arrivait donc que nos poëtes se méprissent sur cet objet, ils seraient cause que nos citoyens adresseraient aux dieux des prières mal conçues, leur demandant tout le contraire de ce qu'il faut demander. Mettons par conséquent au nombre des lois et des modèles de notre musique, la loi qui astreint le poëte à ne point s'écarter dans ses vers de tout ce qu'on tient dans l'État pour légitime, juste, beau et honnête, et qui lui défend de montrer ses ouvrages et de représenter ses pièces avant qu'ils aient été vus et approuvés des gardiens des lois et des censeurs.

Pour les éloges et les critiques à faire des citoyens (3), on se bornera aux œuvres des poëtes vertueux; le choix de ces poëtes appartiendra aux gardiens des lois, qui les choisiront parmi ceux qui sont respectés pour leur vertu et qui ont fait de belles actions; ils les récompenseront en donnant à leur muse toute liberté, privilége qu'ils n'accorderont pas aux autres; leurs vers seront chantés par préférence, fussent-ils dépourvus d'harmonie.

---

(1) *Lois*, liv. VII, V. Cousin, t. 8, pp. 31 à 42. — Schneider, 800, l. 9 et s., 801 à 804.

(2) *Lois*, liv. VII, V. Cousin, t. 8, pp. 34 et 35. — Schneider, 801, l. 3 et s.

(3) *Lois*, liv. VIII, V. Cousin, t. 8, pp. 93 et 94. — Schneider, 829, l. 37 et s.

Digitized by Google

Il sera prescrit aux citoyens de ne chanter aucun poëme qui n'aurait eu l'approbation des gardiens des lois, quand même il serait plus beau que les hymnes de Thamyras et d'Orphée.

Nous avons (1) un grand nombre de poëmes, sérieux ou badins; une infinité de gens soutiennent qu'une bonne éducation doit nourrir les enfants de ces poëmes, étendre leurs connaissances par ces lectures, jusqu'à les leur faire apprendre par cœur en entier, et il y en a qui, après avoir choisi certains endroits de chaque poëte et rassemblé dans un seul volume des tirades entières, obligent les enfants à s'en charger la mémoire, disant que c'est le moyen qu'ils deviennent sages et vertueux, en devenant savants et habiles. Pour moi, dans chacun de ces poëtes, il y a beaucoup de bonnes choses et beaucoup de mauvaises; donc, il est dangereux pour les enfants d'en étudier un si grand nombre. Sur quel modèle général le gardien des lois doit-il se régler pour permettre aux enfants de lire certaines choses et pour leur en interdire d'autres? En jetant les yeux sur les discours que nous tenons, il m'a paru qu'ils avaient quelque chose d'approchant de la poésie. De tous ceux que j'ai jamais lus ou entendus, je n'en connais point de plus sensé et de plus digne de toute l'attention de la jeunesse. Ainsi, je ne crois pas pouvoir proposer rien de mieux au gardien des lois, instituteur de la jeunesse, que d'exhorter les maîtres à faire apprendre ce discours à leurs élèves; et si lui-même, soit en lisant les poëtes ou des ouvrages en prose, soit même en assistant à quelque conversation, y découvre quelque chose dans les mêmes principes, je l'exhorte à le faire mettre aussitôt par écrit; qu'il commence par obliger les maîtres eux-mêmes à l'apprendre et à en faire l'éloge; qu'il ne se serve pas du ministère de ceux à qui de tels discours ne plairaient point, et qu'il ne confie l'éducation des jeunes gens qu'à ceux qui en feront le même cas que lui.

Réglementation de la vie privée. — Quelle doit être la manière de vivre (2) des citoyens de notre État? Tous les moments du jour et de la nuit suffisent à peine à quiconque s'applique à acquérir la vertu; cela étant, il faut prescrire à tous les citoyens un ordre d'actions depuis le lever du soleil jusqu'au lendemain matin. Il serait au-dessous de la dignité du législateur d'entrer dans le détail d'une foule de petites choses qui reviennent à chaque instant, en ce qui concerne l'administration domestique et les autres objets semblables, comme aussi la vigilance nécessaire durant la nuit à des gens chargés de pourvoir en tout temps au salut de l'État.

Platon montre alors la nécessité pour le maître et la maîtresse de la maison d'être les premiers éveillés et les premiers levés; il veut que la veille de la nuit soit partagée entre les soins publics et les soins domestiques, et il fait voir les avantages qui résulteraient d'un pareil système, et au point de vue des particuliers, et au point de vue de l'État.

---

(1) *Lois*, liv. VII, V. Cousin, t. 8, pp. 55 à 57. — Schneider, 810 i. f., 811.
(2) *Lois*, liv. VII, V. Cousin, t. 8, pp. 47 à 51. — Schneider, 806, l. 3 et s., 807 et 808.

Digitized by Google

Défense faite aux jeunes gens de critiquer les lois et les institutions. — Nous croyons devoir reproduire, comme tendant également à assurer l'uniformité dans l'État, le passage suivant du livre Ier des *Lois*(1) :

Une des plus belles lois de Sparte et de Crète est celle qui interdit aux jeunes gens la recherche de ce qu'il pourrait y avoir dans les lois de bon ou de défectueux, et qui leur ordonne de dire tout d'une voix et de concert qu'elles sont parfaitement belles, ayant des dieux pour auteurs, et de ne point écouter quiconque tiendrait en leur présence un autre langage, permettant aux vieillards seulement de proposer leurs réflexions aux magistrats et à ceux de leur âge, en l'absence des jeunes gens.

Toutes les idées que Platon formule dans les passages que nous venons de reproduire, peuvent être ramenées à une seule, qui est fondamentale, et dont toutes les autres ne sont que l'application ou l'expression pratique; cette idée fondamentale est celle de l'infaillibilité de l'État, qui, en fait, se manifeste spécialement dans les conséquences suivantes : C'est l'État d'abord qui détermine et qui proclame ce qui est légitime, juste, beau et honnête; tel est même l'un des objets essentiels de sa mission; la loi ensuite, n'étant que l'expression des idées de l'État sur le juste, ne peut changer, puisque le juste lui-même ne change pas, et que l'État ne peut se tromper, ni par conséquent varier dans sa conception du juste; enfin tous ceux que l'État renferme dans son sein, doivent partager ses idées sur le beau, le vrai et le bien ; en conséquence, il règle uniformément la manière de penser et de vivre à laquelle ils ont à se conformer, et ceux qui veulent exprimer une idée quelconque doivent au préalable la lui soumettre, pour qu'il vérifie si elle ne s'écarte pas de ce qu'il a lui-même arrêté comme la vérité suprême.

Toutes ces idées sont fausses et absolument fausses, fausses en elles-mêmes, et fausses comme déduites d'un principe complétement erroné.

Examinons d'abord le principe qui sert de point de départ à Platon, à savoir l'infaillibilité de l'État.

L'État est une abstraction; il est évident que cette abstraction doit nécessairement se personnifier dans un ou plusieurs individus; l'État se ramène donc ainsi toujours à l'homme lui-même; dès lors, poser en principe l'infaillibilité de l'État, c'est égale-

(1) V. Cousin, t. 7, p. 29. — Schneider, 634, l. 29 à 38.

Digitized by Google

ment poser en principe l'infaillibilité humaine; or, pour attribuer l'infaillibilité à l'homme, il faut méconnaître les deux caractères les plus manifestes de sa nature, il faut effacer les deux traits les plus saillants de son être, en oubliant, d'une part, qu'il est sujet à erreur, et d'autre part, qu'il est perfectible ; et ainsi, pour pouvoir admettre l'infaillibilité de l'État, il faut ou nier les attributs les plus évidents de la nature humaine, ou ne pas les nier, et alors donner prise au reproche de contradiction et d'inconséquence. Voyons quel est le membre de ce dilemme qu'il faut appliquer à la thèse de Platon. L'homme, disons-nous, c'est-à-dire tout homme indistinctement quelconque, est un être sujet à erreur; mais Platon ne prouve-t-il pas lui-même, de la manière la plus formelle, qu'il partage cette opinion, quand il montre et réfute toutes les erreurs commises par les hommes dans l'organisation qu'ils donnent à la société et à l'État? L'homme est un être perfectible, disons-nous encore; mais Platon ne démontre-t-il pas aussi par le fait qu'il est du même sentiment, quand il nous fait voir comment les hommes devraient organiser la société et l'État pour se conformer aux lois de la raison et de la justice? Mais si l'homme est un être perfectible, s'il faut nécessairement lui reconnaître ce caractère, on ne peut lui reconnaître qu'une perfectibilité indéfinie, qu'il n'appartient à personne de limiter, de resserrer dans telles ou telles bornes, et Platon lui-même n'est pas en droit de dire à l'humanité : « Tu es perfectible, mais ta perfectibilité s'arrête à tel point donné; c'est l'État, ou du moins moi, parlant au nom de l'État, qui fixe le point que tu peux atteindre, mais que tu ne peux dépasser. » Quelque supériorité qu'un génie puisse avoir sur ses contemporains, jamais il ne peut s'élever au-dessus de l'humanité tout entière, c'est-à-dire au-dessus des hommes de tous les temps; s'il est possible qu'il soit parfois donné à un être privilégié de dépasser et de dominer l'époque à laquelle il appartient, jamais il ne peut lui être permis de présenter son opinion sur un point quelconque comme la vérité suprême, la vérité éternelle, à laquelle tous les siècles à venir seront dans l'impossibilité de rien ajouter ou de rien changer; en un mot, l'attribut de la divinité, l'infaillibilité, ne peut jamais descendre sur terre pour devenir l'attribut d'une individualité quelconque; et quand Platon croit pouvoir l'accorder à l'État, ou plutôt quand il la revendique pour lui-même et pour sa philosophie, il commet la plus grave et la plus manifeste des erreurs, et en

Digitized by Google

même temps il se met en contradiction avec lui-même; si d'une part, en effet, il admet l'infaillibilité de l'État, d'autre part il ne saurait contester que l'homme, c'est-à-dire tout homme sans exception, ne soit un être sujet à erreur et perfectible; or, ces deux traits de la nature humaine sont absolument inconciliables avec le principe de l'infaillibilité.

Apprécions maintenant les conséquences que Platon tire de son principe, conséquences dont la fausseté se trouve déjà établie par cela seul que l'erreur sur laquelle elles s'appuient a été mise en lumière, mais que nous examinerons néanmoins en elles-mêmes, pour faire ressortir encore davantage tout ce qu'elles ont de faux.

Platon craint le changement comme le mal le plus funeste dont un État puisse être atteint; en conséquence, il défend que l'on touche jamais à ces pratiques anciennes, à ces usages antiques, lois non écrites ou lois des ancêtres, qui datent du gouvernement paternel, et qui sont, à ses yeux, les liens de tout gouvernement; il veut que les lois se transmettent de siècle en siècle sans subir aucun changement, car leur ancienneté est en même temps la meilleure garantie de leur maintien, en ce qu'elle leur assure, de la part des citoyens, un respect et une soumission tels qu'ils n'oseraient ni ne voudraient apporter la moindre innovation dans l'ordre établi. Cette idée de Platon relativement aux dangers du changement et à la nécessité de la stabilité des lois, est en rapport intime avec celle de l'infaillibilité de l'État : on ne peut, en effet, proclamer l'infaillibilité du législateur sans conclure que ses prescriptions une fois établies vaudront pour tous les temps, sans proclamer en conséquence l'immutabilité absolue de la loi. Or, la prémisse a été démontrée fausse : avec elle doit donc aussi tomber la conclusion. Pour compléter la réfutation, c'est à Platon lui-même que nous nous adresserons, c'est Platon lui-même que nous invoquerons contre Platon. Sa thèse, en effet, consiste à soutenir qu'il faut conserver intacts les lois et les usages anciens, dérivés du gouvernement paternel; or, voici comment il justifie cette opinion : « Ces usages anciens, dit-il, sont les liens de tout gouvernement; établis avec sagesse et observés avec exactitude, ils maintiennent les lois écrites sous leur sauvegarde; au contraire, mal établis ou mal observés, ils les ruinent. » Donc, Platon lui-même pose des limites à son principe de l'immutabilité des lois; il veut que l'on conserve les usages des ancêtres, mais à la condition qu'ils aient été établis

Digitized by Google

avec sagesse, à la condition qu'ils n'aient pas été mal établis, et, par conséquent, s'ils n'offrent pas les caractères voulus, s'ils ne réunissent pas les conditions exigées, il ne faut par les conserver, il faut les abandonner, il faut les changer. — Ce n'est pas tout. On vient de voir que Platon veut que les lois se maintiennent immuables à travers les siècles; or, dans le livre VI des *Lois*, nous le voyons admettre, au contraire, et même prouver la nécessité de les changer(1). « Le législateur se propose, dit-il, de former un corps de lois le plus parfait qu'il soit possible; mais ensuite, avec le temps, lorsque l'expérience lui aura appris à juger de son ouvrage, il n'y a pas un législateur assez dépourvu de sens pour méconnaître qu'il a laissé nécessairement une foule de traits imparfaits, et qu'il a besoin de quelque autre après lui qui corrige ce qu'il a fait, afin que la police et le bon ordre qu'il a établis dans l'État, au lieu de déchoir, aillent toujours se perfectionnant. De là, la nécessité pour le législateur de former des hommes capables de maintenir les lois, de les rectifier, et d'en faire de nouvelles au besoin. » Il est vrai que Platon, un peu plus loin, limite la faculté de changer les lois. « C'est une nécessité, dit-il,(2) que le législateur omette en ce genre (il s'agit des relations entre garçons et filles, des divertissements et des danses) une foule de petites choses, et que ceux qui auront tous les ans l'occasion de s'instruire par l'expérience, fassent les arrangements nécessaires, corrigent, changent chaque année, jusqu'à ce que ces règlements et ces exercices aient acquis la perfection convenable. Le terme de dix ans est, ce me semble, raisonnable et suffisant pour faire de pareilles expériences sur les sacrifices et les danses; tout, dans l'ensemble et les détails, sera réglé durant ce temps de concert avec le législateur pendant sa vie, et, après sa mort, chaque corps de magistrats fera part aux gardiens des lois de ce qu'il jugera avoir besoin d'être rectifié dans les diverses fonctions de sa charge, jusqu'à ce qu'on ait sujet de croire que chaque chose est aussi bien réglée qu'elle puisse l'être; alors on donnera à ces règlements une forme immuable, et on s'y conformera ainsi qu'aux autres lois prescrites dès le commencement par le législateur, lois auxquelles

---

(1) *Lois*, liv. VI, V. Cousin, t. 7, pp. 343 à 345. — Schneider, 769, l. 34 et s., 770.

(2) *Lois*, liv. VI, V. Cousin, t. 7, pp. 349 et 350. — Schneider, 772, l. 24 à 44.

Digitized by Google

il ne faut jamais toucher sans nécessité. Si l'on se croyait obligé d'y faire quelque changement, on ne le fera qu'après avoir pris l'avis de tous les magistrats et du peuple, après avoir consulté tous les oracles des dieux, et supposé que tous y consentent; sans cela, on n'y touchera point; et ce doit être une loi, qu'une seule opposition suffira toujours pour empêcher l'innovation. » Quelles que soient les limites que Platon pose à la faculté de changer les lois, il nous suffit qu'il en admette en principe la nécessité, pour être en droit de le déclarer en contradiction avec lui-même. Pour prouver maintenant qu'il est dans l'erreur lorqu'il veut que les lois soient immuables, nous n'avons qu'à renvoyer aux arguments péremptoires par lesquels il démontre lui-même la nécessité de les modifier au fur et à mesure que l'expérience fait ressortir les lacunes et les imperfections de l'œuvre du législateur; il se réfute ainsi lui-même victorieusement; et nous ne saurions rien ajouter à sa démonstration, si ce n'est qu'il y a encore des cas autres que ceux qu'il indique où il peut être nécessaire de changer les lois, ainsi, par exemple, quand des circonstances nouvelles réclament une législation nouvelle.

Nous passons maintenant à la question des droits de la pensée et à l'examen des atteintes que Platon y porte; il admet, on se le rappelle, que c'est à l'État de déterminer ce qui est juste, honnête, légitime, beau; il veut que les citoyens, acceptant sur tous ces points les idées arrêtées par leurs gouvernants, tiennent, tous, les mêmes discours et partagent tous la même manière de voir dans tous les ordres d'idées; il exige, en conséquence, que les auteurs soumettent leurs ouvrages à l'autorité avant de les communiquer au public, afin qu'elle vérifie s'ils sont conformes aux principes qu'elle a elle-même adoptés et consacrés comme l'expression suprême de la vérité.

Nous ne nous proposons pas de traiter ici, d'une manière approfondie, la question des droits de l'homme à la liberté; nous ne voulons que présenter quelques considérations propres à démontrer l'erreur que commet Platon en mettant des entraves à la liberté de la pensée humaine; nous nous placerons à cet effet au double point de vue des droits de l'homme et de l'intérêt de l'humanité tout entière.

Nous repoussons d'abord la théorie de Platon au nom des droits de l'homme; et en effet, qui peut empêcher un homme, c'est-à-dire l'égal de tout autre homme, de penser de telle

Digitized by Google

manière plutôt que de telle autre sur n'importe quel sujet donné? Qui peut lui défendre d'exprimer ses idées et ses pensées comme lui-même le juge convenable? Sur quel titre pourrait-on appuyer une semblable prétention? De quel droit un individu quelconque pourrait-il exercer sur moi une pareille contrainte, une pareille violence? Est-ce en vertu du droit de la vérité qu'il posséderait exclusivement? La vérité! Mais est-il autre chose et plus qu'un homme comme moi? Si sa raison ou sa foi lui démontrent à l'évidence la vérité et le bien fondé de ses principes et de ses croyances, ma raison me démontre, avec non moins d'évidence pour moi, qu'il est dans l'erreur; et dans ce conflit entre nos deux raisons, où puise-t-il le droit et le titre en vertu desquels ce serait sa raison qui devrait l'emporter sur la mienne, et l'emporter jusqu'à réduire la mienne à un silence absolu? — Qu'on ne pense pas que la question change le moins du monde, quand, au lieu d'attribuer ce droit à un individu, on l'attribue à l'État, celui-ci fût-il représenté par les meilleurs éléments de la société; la question reste identiquement la même et doit recevoir la même solution, puisque, comme nous l'avons déjà dit, l'État se ramène toujours et nécessairement à une ou plusieurs personnes. Il y a, en outre, des raisons spéciales pour lui refuser ce que nous refusons à tout individu quelconque; armer le pouvoir établi de la faculté de régler la pensée de chacun des membres du corps social, lui donner la mission de déterminer le vrai dans tous les ordres d'idées, c'est reconnaître le droit de la force, sinon en principe, du moins en fait, sinon comme thèse ouvertement soutenue, du moins comme conséquence découlant implicitement du principe admis; dans un pareil système, en effet, l'existence des principes et des vérités est surbordonnée à la condition de leur proclamation par l'autorité : il n'y a de vrai que ce que celle-ci a arrêté comme tel, et il n'y a rien de vrai en dehors de ce qu'elle a consacré; la justesse et la fausseté d'une idée dépendent exclusivement de l'opinion particulière de tels ou tels gouvernants déterminés, auxquels les circonstances ont accordé le privilége de pouvoir imposer au reste des citoyens leurs pensées et leurs sentiments sur toutes choses. On nous accusera de déduire de la thèse que nous combattons des conséquences qu'elle ne renferme point; on dira notamment que, d'après cette thèse, un principe n'est pas vrai, parce que l'État le proclame, mais que l'État le proclame, parce qu'il est vrai, et qu'ainsi, ce qu'il n'approuve pas

Digitized by Google

expressément ne constitue pas nécessairement une erreur ou un principe faux, mais peut aussi constituer une vérité encore ignorée. Admettons la distinction ; nous n'en sommes pas moins fondé à soutenir que, dans ce système, un principe, pour être reconnu juste, doit avoir été adopté par l'État ; que tout ce qui n'a pas été sanctionné par lui manque de la condition indispensable pour qu'on puisse ou qu'on doive y ajouter foi ; que tout ce qu'il déclare vrai l'est effectivement et doit être accepté, par cela seul qu'il le donne pour tel ; enfin, conséquemment, que dans ce système encore, et c'est là le reproche que nous avons voulu lui adresser, il appartient à celui qui est à la tête de l'État et a la force en main, il appartient ainsi au représentant de la force même, de formuler ce qui est le vrai et doit être reçu par tous comme tel dans toutes les sphères de la pensée. Il est encore une autre considération qui doit également faire rejeter cette théorie comme aboutissant, sinon dans la pensée de son auteur, du moins logiquement, à la négation de principes vrais et justes en eux-mêmes et par eux-mêmes ; il n'est pas à nier, en effet, qu'il y aurait souvent contradiction entre les vérités promulguées par les divers États et même entre celles qui seraient promulguées par un seul État à diverses époques, en supposant même que cet État ou ces États réunissent au plus haut degré toutes les conditions requises pour que pareille mission puisse leur être confiée. Mais si les idées ainsi arrêtées sont vraies, comment peuvent-elles se contredire? Et si elles se contredisent, comment peut-on les déclarer l'expression suprême de la vérité ? Il n'est pas nécessaire, croyons-nous, d'insister davantage sur ce point et sur les difficultés insolubles auxquelles donne lieu à cet égard la théorie que nous repoussons. — En résumé, nul homme, nulle autorité n'a droit sur la pensée d'un homme quelconque; Dieu nous a donné des facultés, non pas pour que nous en fassions abandon entre les mains de qui que ce soit, mais pour nous permettre, par l'emploi libre et rationnel que nous en ferons, d'arriver à la découverte de la vérité ; ce n'est pas un individu déterminé, ce n'est pas l'autorité publique, c'est la discussion contradictoire qui seule peut établir la vérité d'un principe, et proclamer ce qui est vrai, dans les ordres d'idées les plus élevés comme dans les matières les plus simples.

Nous croyons en outre qu'il faut condamner la théorie de Platon au nom de l'intérêt de l'humanité tout entière. Pour

Digitized by Google

traiter la question à ce point de vue, nous nous aiderons surtout de l'argumentation décisive par laquelle Stuart Mill[1] établit et justifie le droit de l'homme à la liberté absolue des opinions et de la discussion. Nous dirons d'abord avec lui que si toute l'espèce humaine, moins une personne, était d'un avis, et qu'une personne seulement fût de l'avis contraire, l'espèce humaine ne serait pas plus justifiable en imposant silence à cette personne, que celle-ci ne le serait en imposant silence à l'espèce humaine, si elle le pouvait; et le motif principal que l'éminent publiciste anglais invoque à l'appui de cette thèse, c'est que ce qu'il y a de particulièrement mal à imposer silence à l'expression d'une opinion, c'est que par là on vole l'espèce humaine, la postérité aussi bien que la génération existante, ceux qui s'écartent de cette opinion encore plus que ceux qui la soutiennent. C'est ce que démontrent les considérations suivantes :

D'abord, il se peut fort bien que l'opinion à laquelle on veut défendre de se produire soit la vérité; le nier, c'est poser en principe sa propre infaillibilité; d'autre part, ne pas le nier, mais interdire néanmoins à cette opinion de se faire connaître, c'est enlever à l'humanité la possibilité de passer de l'erreur à la vérité, c'est la condamner à l'erreur à perpétuité.

Ensuite, en admettant même que l'opinion réduite au silence soit erronée dans son ensemble, elle peut renfermer, et c'est le cas ordinaire, une part de vérité ; et comme l'idée générale ou prédominante sur un point quelconque est rarement, pour ne pas dire jamais, l'expression complète de la vérité absolue, il n'y a d'autre moyen d'arriver à connaître la vérité en entier que la rencontre et la collision des opinions contraires.

Même dans la supposition que l'opinion reçue soit la vérité et la vérité entière, elle n'aura pas la valeur d'une vérité réelle, elle ne vaudra que comme l'équivalent d'un préjugé, ses motifs rationnels n'étant ni compris ni sentis, si on ne peut la discuter, et la discuter jusque dans ses fondements. La preuve de la vérité d'un principe ne peut être fournie que par une discussion contradictoire, dont les efforts viennent se briser contre ce principe. La certitude que présentent pour nous un certain nombre de nos idées, n'a point d'appui plus solide que l'invitation constante, adressée à tous les hommes et à toutes les époques,

(1) *La liberté*, traduit par Dupont-White, ch. 2.

Digitized by Google

de montrer qu'elles sont erronées; l'appel n'est-il pas entendu, ou est-il entendu, mais ne réussit-on pas à démontrer que ces idées sont fausses, nous ne posséderons peut-être pas encore la certitude absolue, mais nous aurons toujours acquis la certitude à laquelle des êtres faillibles peuvent atteindre; et ayant ainsi fait tout ce qu'il est donné à la raison humaine de faire dans son état présent, nous serons en droit d'avoir une conviction et de la dire légitime et rationnelle. Quand donc une personne quelconque combat une idée régnante, il faut lui en savoir gré, l'écouter, et se réjouir de ce que quelqu'un se charge de faire ce que nous serions dans la nécessité de faire nous-mêmes, si nous voulons arriver à la certitude et posséder des convictions légitimes.

En interdisant la discussion, on va de plus directement à l'encontre du but que l'on a en vue; tout ce qu'on obtient en procédant ainsi, c'est, d'une part, d'empêcher que l'on ne réfute sagement et en connaissance de cause l'opinion reçue, et, d'autre part, de la faire souvent repousser inconsidérément et sans motifs réfléchis. Stuart Mill va même jusqu'à admettre que la société gagne plus aux erreurs d'un homme qui, après l'étude et la préparation voulues, pense par lui-même, qu'aux opinions justes de ceux qui professent la vérité uniquement parce qu'ils ne se permettent pas d'avoir une pensée personnelle.

Enfin, le sens véritable d'une doctrine s'affaiblit et se perd, la doctrine même n'exerce aucune action efficace sur le caractère et la conduite de ses adeptes, quand une discussion continue n'en fait pas constamment apparaître la valeur à leurs yeux; le dogme devient alors une simple formule, et bientôt il est complétement impuissant à produire le moindre bien. Stuart Mill en trouve la preuve dans l'histoire de toutes les doctrines morales et de toutes les croyances religieuses; elles sont pleines de vitalité et exercent une influence pratique considérable, tant qu'il faut discuter et combattre pour élever la doctrine ou la croyance au-dessus des autres; mais une fois qu'elle a atteint son apogée, la discussion s'arrête, la controverse cesse, et la doctrine ne tarde pas à devenir une croyance stérile, dont un certain nombre se contentent encore, parce qu'elle donne satisfaction à la paresse de leur esprit reculant devant l'étude des grands problèmes, ou parce qu'elle ne leur impose aucune obligation par trop gênante et par trop dure.

L'application qu'ont reçue, à toutes les époques et dans les

Digitized by Google

sens les plus divers et les directions les plus opposées, les idées de Platon, en fait bien ressortir toute la fausseté; au nom d'une prétendue vérité dont on s'adjugeait la possession exclusive, on s'est arrogé le droit de réglementer la pensée humaine, de la confiner dans un cercle étroit d'où elle ne pouvait sortir, et il en est résulté qu'il ne s'est guère fait de découvertes utiles à l'humanité auxquelles il n'ait été opposé obstacles sur obstacles, et que la plupart des progrès dans tous les ordres d'idées n'ont pu être réalisés que comme une victoire remportée sur ceux qui s'attribuaient à eux-mêmes le monopole de la vérité, en même temps que le rôle de tuteurs de l'humanité.

Nous croyons ces considérations suffisantes pour mettre en pleine lumière l'erreur de Platon; nous n'ajouterons donc plus que quelques observations particulières sur la même question.

Platon dit en termes exprès qu'il faut prescrire à tous les citoyens, pour tout le temps de leur vie, un ordre d'actions depuis le lever du soleil jusqu'au lendemain matin. Ailleurs cependant il reconnaît qu'il est fort difficile de faire de pareils règlements; Platon s'exagérait les difficultés de cette entreprise : rien n'est plus facile que de faire des règlements, même pareils à ceux qu'il a en vue; mais il ne voyait pas l'impossibilité absolue qu'il y aurait à les introduire dans la pratique. L'œuvre du législateur n'offrirait pas de si grandes difficultés, si elle ne consistait qu'à formuler des commandements; mais il s'agit de faire des lois qui soient observées, et les règlements que propose Platon rentrent dans la catégorie de celles qui sont fatalement condamnées à rester à l'état de lettre morte; ils pourraient convenir peut-être à un couvent; mais la société ressemble au couvent comme la vie à la mort; jamais l'une, avec les éléments actifs et remuants qu'elle renferme, ne saura supporter un régime auquel les éléments volontairement passifs et inertes de l'autre ne se soumettent eux-mêmes qu'avec peine, ou à la condition d'ouvrir des voies détournées à cette individualité et à cette activité personnelle dont ils ont cru pouvoir faire abandon.

Nous avons vu, dans la *République*, que le principe essentiel sur lequel Platon élevait son État idéal par excellence était l'unité la plus absolue; le principe qui, dans les *Lois*, correspond à l'unité est celui de l'uniformité; on pourrait même dire que l'uniformité, la règle, l'égalité, tiennent lieu, dans les *Lois*, de la communauté et de l'unité parfaite de la République idéale. Il ne faut pas prendre cette observation en ce sens qu'il n'y aurait pas

Digitized by Google

de différence entre la *République* et les *Lois*; il y a, au contraire, entre elles des différences considérables; ainsi, par exemple, bien que Platon soit loin, dans le dernier dialogue, de rétablir la famille et la propriété dans la véritable acception de ces mots, il est loin aussi d'y anéantir complétement ces deux institutions, comme il le fait dans le premier dialogue; le sens de notre observation est que, s'il ne faut pas considérer ces deux principes de l'unité et de l'uniformité comme identiques, comme se confondant l'un avec l'autre, les conséquences que Platon tire du dernier sont de telle nature cependant qu'on pourrait à juste titre les qualifier de conséquences extrêmes du principe de l'unité; pourrait-on se refuser, en effet, à reconnaître ce caractère aux solutions qu'il propose dans les *Lois*, quand on le voit déclarer : que les enfants doivent se livrer et se plaire toujours de la même manière aux mêmes amusements; qu'il faut des règles fixes pour ce qui est décent ou indécent dans les vêtements destinés aux mêmes corps, et dans les autres choses qui résultent des usages semblables; qu'il faut déterminer par autorité publique et consacrer les chants et les danses qui conviennent à la jeunesse, et défendre à chacun de chanter et de danser d'une autre manière; qu'il faut astreindre le poëte à ne point s'écarter dans ses vers de tout ce qu'on tient dans l'État pour légitime, juste, beau et honnête; qu'il sera prescrit aux citoyens de ne chanter aucun poëme qui n'ait eu l'approbation préalable des gardiens des lois; qu'il faut ordonner aux jeunes gens de dire tout d'une voix et de concert que les lois sont parfaitement belles et ont des dieux pour auteurs; qu'il faut faire tenir aux citoyens un langage uniforme, en tout temps et en toutes rencontres, dans leurs chants, leurs discours sérieux et leurs fables, sur le point dont il importe le plus pour leur bonheur qu'ils soient pleinement convaincus; que chaque citoyen, sans distinction d'âge, de sexe, de condition, libre ou esclave, en un mot tout l'État en corps doit se répéter sans cesse à lui-même les belles maximes; qu'il faut prescrire à tous les citoyens, pour tout le temps de leur vie, un ordre d'actions depuis le lever du soleil jusqu'au lendemain matin, etc. ? Ne sont-ce pas là toutes conséquences qui ne peuvent dériver que du principe de l'unité poussé à ses plus extrêmes limites ? Nous ne croyons pas la question douteuse; nous ne nous étendrons donc pas davantage sur ce point, et, renvoyant à ce que nous avons dit au sujet du principe de l'unité dans le titre II de ce travail, nous nous bornerons ici à reproduire

Digitized by Google

un passage de l'*Esprit des lois* (1), où Montesquieu se prononce dans un sens tout contraire à celui de Platon : « Il y a, dit-il, de certaines idées d'uniformité qui saisissent quelquefois les grands esprits, mais qui frappent infailliblement les petits ; ils y trouvent un genre de perfection qu'ils reconnaissent, parce qu'il est impossible de ne le pas découvrir : les mêmes poids dans la police, les mêmes mesures dans le commerce, les mêmes lois dans l'État, la même religion dans toutes ses parties. Mais cela est-il toujours à propos sans exception ? Le mal de changer est-il toujours plus grand que le mal de souffrir ? Et la grandeur du génie ne consisterait-elle pas mieux à savoir dans quel cas il faut l'uniformité, et dans quel cas il faut des différences ? En Chine, les Chinois sont gouvernés par le cérémonial chinois, et les Tartares par le cérémonial tartare ; c'est pourtant le peuple du monde qui a le plus la tranquillité pour objet. Lorsque les citoyens suivent les lois, qu'importe qu'ils suivent la même ? »

Pour résumer notre appréciation sur Platon quant à la théorie exposée ici, nous dirons que, trompé par le principe incontestable de l'immutabilité de la vérité, il a cru qu'il était possible à l'esprit humain d'arriver à découvrir une expression parfaite de la vérité, et, cette expression trouvée, qu'il fallait l'imposer à jamais à la société ; en conséquence, il a cru pouvoir instituer une poésie et une philosophie de l'État, une vérité officielle, sous la protection de la censure : thèse jugée et condamnée, quand on considère qu'elle n'est que l'extension à la Grèce de l'asservissement intellectuel de l'Orient, et quand on réfléchit que son adoption par les gouvernements du siècle de Platon eût eu pour effet d'interdire l'enseignement si fécond de son maître, comme elle nous aurait assurément privés aussi des immortels chefs-d'œuvre du disciple.

**IV. — La religion et le culte. — Confusion de la politique et de la religion. — Grandes vérités émises par Platon. — D'une prétendue différence entre la *République* et les *Lois*. — Explications diverses d'une contradiction de Platon.**

Platon manifeste un sentiment profond de la nécessité pour l'État de s'appuyer sur la religion ; ce sentiment domine dans la plupart de ses écrits, et éclate parfois dans les pages les plus

(1) L. XXIX, ch. XVIII.

Digitized by Google

brillantes; l'existence des dieux, la Providence ou l'intervention des dieux dans les affaires humaines, la difficulté pour les méchants de fléchir la colère divine, l'immortalité de l'âme, les récompenses et les châtiments de la vie future, sont des idées à l'exposition et au développement desquelles il accorde une grande place dans ses œuvres politiques; le dixième livre des *Lois* notamment y est exclusivement consacré. Dans le livre IV, il annonce que lorsque les citoyens de son État seront assemblés, il leur adressera les paroles suivantes(1) :

Dieu est le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres; il marche toujours en ligne droite, conformément à sa nature, en même temps qu'il embrasse le monde; la justice le suit, vengeresse des infractions à la loi divine; quiconque veut être heureux doit s'attacher à la justice, marchant humblement et modestement sur ses pas. — L'État tout entier, dit-il dans le livre VI (2), est sous la direction du principe divin qu'il porte en lui et qui en consacre toutes les parties.

Il émet, il est vrai, ce principe à propos d'un point spécial de l'organisation de son État; mais il constitue bien, comme on va le voir, une des idées dominantes de tout le système exposé dans les *Lois*. C'est, en effet, sous l'inspiration de sentiments religieux que Platon trace et consacre dans la loi les devoirs des hommes envers les dieux :

Ils doivent (3) les vénérer, leur faire des sacrifices et communiquer avec eux par des prières, des offrandes et un culte assidu; mais pour bien rendre ce culte, il faut avoir l'âme pure. Après les honneurs dus aux dieux habitants de l'Olympe et aux dieux protecteurs de l'État, viennent les honneurs dus aux dieux souterrains; après les dieux, le sage rendra un culte convenable aux démons, puis aux héros; les dieux de chaque famille auront aussi des autels particuliers, avec un culte prescrit par la loi.

Platon fait à chaque instant intervenir les oracles pour tout ce qui concerne l'organisation du culte; il veut qu'on les consulte relativement aux dieux et aux temples à élever en leur honneur dans la ville (l. V (4)), au sujet des lois et des cérémonies du culte divin (l. VI (5)), touchant chaque espèce de sacrifices et touchant

---

(1) V. Cousin, t. 7, pp. 233 et 234. — Schneider, 715, i.f., 716.

(2) V. Cousin, t. 7, p. 347. — Schneider, 771, l. 47 et 48.

(3) *Lois*, liv. IV, V. Cousin, t. 7, pp. 234 à 236. — Schneider, 716, l. 52 et s., 717.

(4) V. Cousin, t. 7, p. 279. — Schneider, 738.

(5) V. Cousin, t. 7, pp. 320 à 323; 347 à 350; 363 et 364. — Schneider, 758, l. 33 et s., 759 et 760; 771 et 772; 778, l. 44 et s.

Digitized by Google

les divinités auxquelles il est plus convenable et plus avantageux à la cité de sacrifier (l. VIII[1]), etc.

Le culte une fois réglé suivant d'anciennes traditions ou conformément aux réponses des oracles, Platon ne veut pas qu'on y apporte le moindre changement (l. V[2]) :

Il ne faut point que, relativement aux dieux et aux temples à élever ou déjà érigés, relativement aux sacrifices institués, aux statues, aux autels et aux bois sacrés, on fasse aucune innovation contraire à ce qui aura été réglé par l'oracle de Delphes, de Dodone, de Jupiter, ou par d'anciennes traditions, sur quelque fondement qu'elles soient appuyées, comme sur des apparitions ou des inspirations.

Platon n'abandonne toutefois pas complétement aux oracles le soin de régler tout ce qui concerne la religion et le culte; il prend lui-même bien des dispositions à cet égard; nous indiquerons les principales.

L. V[3] : Il faut que chaque classe de citoyens ait sa divinité, son démon, ou son héros particulier... On consacrera, dans le cœur même de la ville, un lieu qu'on appellera citadelle et qu'on entourera de murailles, à Vesta premièrement, puis à Jupiter et à Minerve... On assignera les douze tribus, entre lesquelles se diviseront les citoyens, à douze divinités, et on donnera à chacune le nom de la divinité qui lui sera échue... — L. VI[4] : Donnons à chaque portion de notre cité pour protecteur un dieu ou un enfant des dieux; érigeons-leur des autels avec tout ce qui convient à leur culte, et que deux fois le mois on s'assemble pour y faire des sacrifices. — L. VIII[5] : Qu'il n'y ait pas moins de trois cent soixante-cinq sacrifices, en sorte que chaque jour un des corps de magistrature en offre un à quelque dieu ou génie, pour l'État, ses habitants et tout ce qu'ils possèdent. Que les interprètes, les prêtres, les prêtresses et les devins s'assemblent avec les gardiens des lois, pour régler sur cet objet ce que le législateur est dans la nécessité d'omettre. Pour ce qui est de la loi, elle ordonne qu'il y ait douze fêtes en l'honneur des douze divinités qui donnent leur nom à chaque tribu, et que tous les mois on leur fasse des sacrifices accompagnés de chœurs et de combats musicaux. A l'égard des combats gymniques, la distribution s'en fera en assignant à chaque divinité et à chaque saison ceux qui conviennent davantage. On déterminera aussi les fêtes où les femmes assistent seules ou conjointement avec les hommes. De plus, on prendra garde de ne point confondre le culte des dieux souterrains avec celui des dieux célestes, non

---

(1) V. Cousin, t. 8, pp. 90 à 92. — Schneider, 828.
(2) V. Cousin, t. 7, p. 279. — Schneider, 738, l. 17 à 31.
(3) V. Cousin, t. 7, p. 279; pp. 295 et 296. — Schneider, 738, l. 30 et 31; 745, l. 34 et s.
(4) V. Cousin, t. 7, p. 348. — Schneider, 771, l. 2 à 9.
(5) V. Cousin, t. 8, pp. 90 et 91; p. 139. — Schneider, 828; 848, l. 1 à 9.



Digitized by Google

plus que le culte des divinités subalternes du ciel et des enfers; on remettra les sacrifices aux dieux souterrains au douzième mois, assigné à Pluton, selon la loi... Il faut que dans chaque bourg il y ait autour de la place publique des temples consacrés aux dieux et aux génies. En chaque endroit il y aura des temples consacrés à Vesta, à Jupiter, à Minerve, et à la divinité qui préside à chaque douzième partie du territoire...

Dans le livre X(1), Platon interdit les chapelles particulières afin de détruire la superstition, et déclare n'admettre que le culte public, sous la surveillance de l'autorité.

Platon assure aussi l'existence matérielle et l'administration des temples. Dans le partage des terres (2), il prescrit comme premier soin au législateur de mettre en réserve l'emplacement nécessaire aux bois que l'on consacre aux divinités. — Il leur accorde aussi le montant de la plupart des amendes, c'est ainsi qu'est destiné à Junon le produit des amendes infligées à ceux qui ne se marient pas (3). — Il établit, pour chaque temple, des économes, qui en administrent les revenus, font valoir les lieux sacrés, les afferment et disposent du produit (4). — Il pose des règles pour le choix des prêtres, des prêtresses, des interprètes et des économes attachés aux temples.

L. VI (5) : On ne touchera point au sacerdoce de ceux qui l'auront reçu de leurs ancêtres; en dehors de cela, on établira où il en sera besoin des prêtres et des prêtresses. La création de toutes ces charges se fera en partie par voie de suffrage, et sera laissée en partie à la décision du sort; on aura soin que le peuple intervienne aussi bien que ce qui n'est pas peuple, afin d'entretenir l'amitié et le concert entre tous. Ainsi, laissant au dieu le choix de ceux qui lui sont agréables, on s'en remettra à la décision du sort; mais on examinera soigneusement celui à qui le sort aura été favorable, d'abord, s'il n'a point quelque défaut de corps et si sa naissance est sans reproche; ensuite, s'il est d'une famille sans tache, si ni lui, ni ses père et mère ne se sont jamais souillés par quelque crime dont la divinité est offensée. La fonction de prêtre durera une année; et afin qu'on s'en acquitte avec toute la sainteté convenable, il faut que celui qui est promu au sacerdoce ne soit pas au-dessous de soixante ans. Les mêmes règlements auront lieu à l'égard des prêtresses. Au sujet des interprètes, les douze tribus, quatre par quatre, en proposeront quatre à trois reprises, chacune un de sa tribu; après qu'on aura examiné les trois qui auront eu le plus de voix, on enverra les neuf autres à Delphes, afin que le dieu en choisisse un

(1) V. Cousin, t. 8, pp. 277 à 279. — Schneider, 909, l. 45 et s., 910.
(2) V. Cousin, t. 7, p. 279. — Schneider, 738, l. 31 et s.
(3) *Lois*, liv. VI, V. Cousin, t. 7, p. 353. — Schneider, 774.
(4) *Lois*, liv. VI, V. Cousin, t. 7, pp. 322 et 323. — Schneider, 759, in f., 760.
(5) V. Cousin, t. 7, pp. 321 à 323. — Schneider, 759.

Digitized by Google

sur trois. La fonction d'interprète durera autant que la vie. Si quelqu'un d'eux vient à manquer, les quatre tribus qui l'avaient nommé lui donneront un successeur. Les économes seront tirés de la première classe, trois pour les grands temples, deux pour les médiocres, un pour les plus petits. Dans leur élection et leur examen on suivra les mêmes formalités que pour les généraux.

Platon va beaucoup plus loin encore, en ce qui concerne la place qu'il accorde à la religion dans l'État et les rapports qu'il établit entre l'un et l'autre. Dans le livre XII(1), il déclare qu'il est impossible de confier la garde de l'État à ceux qui ne se sont point appliqués à acquérir tout ce qu'on peut avoir de connaissances sur les dieux, et qu'il faut s'abstenir d'élever à la dignité de gardien des lois quiconque ne sera pas un homme profondément versé dans ces matières. Dans le livre IX (2), il détermine les peines du sacrilége : Si le coupable est un étranger ou un esclave, il est marqué sur le front et sur les mains de l'empreinte de son crime ; il reçoit autant de coups de fouet qu'il plaît aux juges, et ensuite il est chassé nu du territoire de la République. Si le coupable est un citoyen, vu l'éducation excellente qu'il a reçue dès l'enfance, il est regardé comme un malade incurable et comme tel puni de mort ; son cadavre est jeté loin de tous les regards hors des frontières de l'État. Dans le livre X (3), Platon fixe les peines à infliger à ceux qui ne reconnaissent point de dieux, à ceux qui pensent que les dieux négligent les affaires humaines, et à ceux qui croient que les dieux sont faciles à fléchir. Dans le livre XI(4), il établit des peines contre ceux qui ont recours à des enchantements : Celui qui se sert de ligatures, de charmes, d'enchantements et de tous autres maléfices de cette nature, à dessein de nuire par de tels prestiges, s'il est devin ou versé dans l'art d'observer les prodiges, qu'il meure ; si, n'ayant aucune connaissance de ces arts, il est convaincu d'avoir usé de maléfices, le tribunal décide ce qu'il doit souffrir dans sa personne ou ses biens.

Il était pour ainsi dire naturel que Platon attribuât à l'État le droit de réglementer ce qui concerne la religion ; on pouvait s'attendre à ce qu'il lui conférât la mission d'assurer le salut de

(1) V. Cousin, t. 8, p. 396. — Schneider, 966, l. 1 à 9.
(2) V. Cousin, t. 8, pp. 147 et 148. — Schneider, 854, l. 44 et s.
(3) V. Cousin, t. 8, pp. 273 à 277. — Schneider, 907, l. 22 et s., 908, 909.
(4) V. Cousin, t. 8, pp. 324 à 326. — Schneider, 932 in f., 933.

Digitized by Google

ses membres dans l'autre vie ; c'étaient là des conséquences qui devaient en quelque sorte inévitablement découler de la confusion qu'il établit entre la morale et la politique; les idées morales de l'antiquité, en effet, étaient en rapport intime avec les idées religieuses ; la morale ne constituait pas un domaine à part du domaine de la religion : celle-ci renfermait celle-là ; donc nécessairement, quand on confondait la morale avec la politique, on devait aussi confondre la religion avec la politique. Tous les arguments que nous avons invoqués plus haut pour combattre la première confusion valent également contre la dernière; nous pouvons donc nous abstenir de les reproduire ici, comme nous nous abstenons aussi de revenir sur ceux par lesquels nous avons établi le droit de l'homme à la liberté absolue de la pensée, argumentation qui s'applique de même à la religion, comme du reste à tout autre ordre d'idées quelconque. Nous devons toutefois présenter quelques considérations spéciales pour réfuter ce qu'il peut y avoir de spécial dans l'erreur que commet actuellement Platon.

Nous n'avons pas admis que l'État eût pour mission de faire régner la vertu ; nous admettons encore bien moins qu'il ait pour mission de faire prédominer la véritable religion, ou celle du moins qu'il considère comme telle, et de faire régner la vertu religieuse, celle qui assure aux hommes leur salut dans l'autre vie.

Le salut de l'homme est une affaire qui ne regarde que la conscience individuelle: c'est une affaire entre Dieu et la créature; des intermédiaires, prêtres ou philosophes, peuvent offrir les plus grands avantages : par leurs préceptes et par leurs enseignements, ils peuvent éclairer les intelligences et soutenir les volontés vacillantes; mais leur intervention ne peut jamais se produire par la force; imposée, elle est illégitime; chacun fait son salut, chacun a le droit et le devoir de faire son salut par lui-même, par sa volonté, par sa conduite, par ses œuvres propres, en s'aidant, s'il le juge bon, des lumières de ceux qu'il croit plus instruits que lui, ou dans lesquels sa foi lui permet de voir des représentants spéciaux de Dieu sur la terre. En outre, la religion qui s'appuie sur l'autorité se met en opposition avec sa propre nature, et prépare elle-même sa ruine; la religion, en effet, ne peut exercer qu'une influence morale; son empire doit être purement spirituel; du moment qu'elle demande ou qu'elle accepte l'appui de la force temporelle, elle abdique, car elle

Digitized by Google

avoue par là sa faiblesse et son impuissance; elle croit gagner en procédant ainsi, et, au contraire, tout ce qu'elle semble gagner, en réalité elle le perd : la force factice qu'elle acquiert lui enlève tout ce qu'elle peut avoir de force réelle. S'il n'y avait qu'un seul et unique moyen d'assurer son salut dans l'autre monde, et qu'il y eût unanimité parmi les hommes à reconnaître quel est ce seul et unique moyen, on pourrait comprendre à la rigueur qu'il y eût concours d'action entre la religion et l'État; mais ce sont des conditions qui font et feront toujours défaut; on se sauve d'une infinité de manières différentes et par une foule de voies diverses; l'État, en se prononçant pour l'une d'elles et en l'imposant aux citoyens, détermine quelle est la meilleure, ou même quelle est la seule bonne; or, il usurpe ainsi une attribution pour laquelle il est absolument incompétent. Enfin, comme il est institué pour tous les membres indistinctement quelconques qui le composent, on ne peut admettre qu'il accorde plus de droits, une protection et des garanties plus grandes, à ceux qui partagent certaines idées religieuses qu'à ceux qui les rejettent, et qu'ainsi, dans la société et l'État, les individus soient considérés et traités, non à raison de leur titre d'hommes, mais eu égard à leur qualité d'adeptes de telle ou telle religion.

Mais ici, de même que nous l'avons fait après avoir condamné la confusion commise par Platon entre la politique et la morale, nous devons reconnaître qu'une grande vérité lui a servi de point de départ, bien qu'elle l'ait fait aboutir à un système complétement erroné; cette grande vérité, c'est l'importance attribuée à la religion et à l'esprit religieux dans la société et dans l'État; en cela, il était dans le vrai : une société qui serait dénuée de tout sentiment religieux ne pourrait se maintenir longtemps, ni surtout se maintenir vraiment libre et prospère; mais il était dans l'erreur, quand il prétendait charger l'État du soin de produire et de régler les idées et les sentiments religieux, et de la mission d'assurer le salut de ses membres dans la vie future. De plus, nous devons proclamer avec Montesquieu (1) que, lorsque Platon déclarait impies, fausses, pernicieuses et, partant, hautement condamnables, les opinions de ceux qui nient l'existence des dieux, de ceux qui, tout en l'accordant, soutiennent qu'ils ne se mêlent point des choses d'ici-bas, et de ceux enfin qui pensent

(1) *Esprit des lois*, livre XXV, ch. V.

Digitized by Google

qu'on les apaise aisément par des sacrifices, il disait tout ce que la lumière naturelle a jamais dit de plus sensé en matière de religion.

En traitant de la place que Platon accorde à la religion dans son État, M. Janet[1] fait l'observation suivante : « C'est sous les auspices et la protection des divinités que Platon élève dans les *Lois* l'édifice de sa cité. Dans la *République*, il montrait, il est vrai, l'Idée du bien, comme l'idéal suprême auquel tout est suspendu ; mais il ne lui donnait pas le nom qu'elle a parmi les hommes ; il n'en recommandait pas le service et le culte ; il ne faisait pas dépendre de cette grande protection toute la chaîne des lois et des institutions. Enfin, dans la *République*, il semble que la religion s'effaçât devant la science. Dans les *Lois*, au contraire, le sentiment religieux domine tout. Dieu est à la fois le prélude et le couronnement du livre ; moins auguste peut-être, il est plus accessible à l'homme ; il ne se présente pas seulement comme la dernière des essences, comme le principe de l'être et de la vérité, il nous apparaît, comme juge, chargé de promesses et de menaces, excitant à la fois la crainte et l'espoir. Tel est le Dieu qu'il faut faire connaître aux hommes, pour leur donner le goût de la vertu et l'aversion du mal. » — Nous ne croyons pas cette observation de M. Janet parfaitement exacte. Il est vrai que dans *la République* Platon ne s'étend pas longuement sur la religion, les dieux, le culte ; il est encore vrai que dans les *Lois*, au contraire, il pose de nombreuses règles en cette matière ; mais nous trouvons la raison de cette différence, non pas, comme M. Janet, dans le caractère scientifique et philosophique de *la République* et dans le caractère religieux des *Lois*, mais dans la différence générale qui existe entre les deux dialogues. Dans le premier, Platon accorde le gouvernement aux philosophes, il appuie toute la politique sur l'éducation, il donne aux gouvernants des pouvoirs absolus, sans les soumettre même aux entraves d'une législation quelconque, tandis que, dans le second, il admet un législateur, législateur qui ne gouverne pas moins par la loi que par l'éducation ; il était donc tout naturel que dans celui-là il s'arrêtât aux idées les plus générales, et que dans celui-ci, au contraire, il réglât jusqu'aux détails. Voilà comment nous croyons pouvoir expliquer que, dans les *Lois*, il traite beaucoup plus longuement

(1) *Op. cit.*, I, p. 154.

Digitized by Google

que dans la *République* de la religion, du culte, des devoirs envers les dieux; c'est la même raison qui, dans les *Lois*, lui fait porter tant de prescriptions sur toute espèce de matières dont il n'est même pas fait mention dans la *République*. Platon lui-même, d'ailleurs, nous fournit la preuve que les caractères distincts que M. Janet prête à ses deux principales œuvres politiques leur sont attribués tout à fait à tort, en tant du moins qu'ils assigneraient à l'une un esprit religieux tout différent de celui qui apparaîtrait dans l'autre. Nous trouvons, en effet, dans la *République*, livre IV, le passage suivant : « C'est à Apollon Delphien de faire les plus grandes, les plus belles lois, les premières des lois, celles qui concernent la manière de construire les temples, les sacrifices, le culte des dieux, des génies, des héros, les funérailles et les cérémonies qui servent à apaiser les mânes des morts; nous ne saurions faire ces lois, et, fondateurs d'un État, nous ne devons point, si nous sommes sages, nous en rapporter là-dessus aux autres hommes, ni consulter un autre interprète que celui du pays; et le dieu de Delphes est, en effet, l'interprète naturel du pays en pareille matière, puisqu'il est placé et rend ses oracles au centre même de la terre. » D'après Platon lui-même donc, la *République* s'appuie sur la religion et sur le culte, tout comme l'État dont il nous trace le tableau dans les *Lois;* seulement, d'un côté, il abandonne complétement aux dieux ou à leurs représentants le soin de régler ce qui les concerne, tandis que, de l'autre, il prend lui-même des dispositions à ce sujet; encore faut-il ajouter que dans la *République* il émet bien des idées sur les dieux et qu'il y va jusqu'à arrêter la manière dont on doit parler d'eux.

On a relevé une contradiction dans les idées religieuses de Platon; d'une part, en effet, on le voit se prononcer énergiquement contre la mythologie et faire preuve de la plus grande sûreté de pensée au sujet de la divinité; nous nous bornerons à cet égard à rappeler qu'il consacre deux livres de la *République* à faire ressortir tout ce qu'il y avait de faux, d'absurde, d'impie et de dangereux dans les récits mythologiques qui avaient cours de son temps; il va même jusqu'à déclarer qu'il n'y a absolument rien de vrai dans toutes les fables que l'on a imaginées sur les dieux; d'autre part, au contraire, on le voit faire preuve d'une véritable crédulité, ainsi qu'il résulte des passages des *Lois* que nous avons reproduits plus haut; nous ne rappellerons

Digitized by Google

ici qu'un point pour mettre en pleine lumière combien, d'un côté, il est résolu et éclairé, et combien, de l'autre, il se montre timide, crédule, superstitieux : dans le livre II de la *République*, il traite avec mépris ces devins et ces sacrificateurs ambulants, qui assiégent la porte des riches, leur persuadant qu'ils ont obtenu des dieux, par certains sacrifices et enchantements, le pouvoir de remettre les crimes; dans les *Lois*, au contraire, nous le voyons ajouter foi, ou du moins agir comme s'il ajoutait foi aux enchantements, aux maléfices, aux talismans; il est bien difficile, déclare-t-il lui-même, de savoir au juste ce qu'il y a de vrai dans tout cela; et néanmoins, quand il établit ses lois pour réprimer les dommages causés à autrui, il ajoute : Si le coupable est devin, ou versé dans les enchantements, qu'il meure.

Pour expliquer cette contradiction, on a prétendu que Platon, réellement incrédule au fond, avait adopté, dans certaines parties de ses œuvres, le langage du vulgaire et les idées de la religion établie, uniquement pour échapper au sort de Socrate. C'est là une explication, ou plutôt une accusation à laquelle nous nous refusons absolument à souscrire; elle est injurieuse pour Platon, et rien ne nous autorise à lui adresser cet outrage; son plus grand mérite réside peut-être dans son honnêteté et sa sincérité; il n'est pour ainsi dire pas de page de ses écrits qui ne révèle une âme entièrement consacrée au bien et à sa recherche, une intelligence aussi pure qu'étendue. « On peut signaler dans ses théories, dit M. Barthélemy-Saint-Hilaire(1), des erreurs et des lacunes; mais la conscience la plus scrupuleuse n'y surprendra ni une mauvaise intention, ni un sentiment douteux. » Platon n'a jamais recherché que la vérité, et c'est une supposition toute gratuite, pour ne pas dire plus, que de le représenter comme capable de défendre et de soutenir l'erreur, tout en la repoussant dans son for intérieur.

D'autres croient que l'idée de Platon était qu'il faut laisser aux masses leurs traditions religieuses, se borner à les épurer autant que possible, et réserver aux intelligences d'élite la connaissance des vérités les plus élevées, et qu'en conséquence il respectait la foi grossière du vulgaire et ne pensait pas devoir faire d'efforts pour détruire les croyances populaires. Cette

(1) *Op. cit.*, p. XLVII.

Digitized by Google

explication peut sembler plus plausible que la première; elle ne nous satisfait pas pourtant; dans aucun passage nous ne voyons Platon distinguer deux ordres de vérités religieuses, les unes accessibles à la masse entière, les autres réservées à une petite minorité; tout au contraire : les conséquences pratiques qu'il tire dans la *République* de ses idées sur la justice divine s'adressent et s'appliquent à la société entière et à chacun de ses membres indistinctement; rien ne nous permet donc d'admettre qu'il ait voulu réserver les vérités religieuses d'un ordre supérieur aux hommes d'élite, la multitude pouvant et devant se contenter de vérités inférieures ou même d'idées fausses.

Pour notre part, nous ne voyons pas d'autre explication que celle-ci : la contradiction que l'on constate dans les idées exprimées par Platon existait dans son esprit même, et, comme telle, elle s'explique suffisamment par la situation troublée de la société à son époque; ainsi que nous l'avons déjà dit, l'ancienne religion avait été ruinée par la philosophie, et il ne s'en était pas encore élevé une nouvelle; de là, une confusion générale dans les esprits. « Libéraux et intolérants, dit J. Simon[1], superstitieux et incrédules, indifférents et cruels, voilà Athènes, voilà les juges de Socrate. Pendant qu'on jugeait Socrate pour avoir nié les dieux de la république, tous ceux qui étaient là, au moins tous les lettrés, connaissaient Platon, lisaient ses œuvres, conversaient avec lui, savaient à n'en pas douter qu'il était justement aussi coupable que son maître. Il est même très-probable, pour ne pas dire tout à fait certain, que la grande majorité des juges et Anytus lui-même, se souciaient de Jupiter et de Bacchus tout autant que Socrate, et les prenaient tout simplement pour des légendes ou des symboles, sauf en rentrant chez eux à en avoir peur et à leur offrir très-sérieusement des sacrifices. Qui ne connaît pas les contradictions humaines ne connaît pas la nature humaine, et bien moins encore la nature grecque. » Si des âmes supérieures, comme celle de Platon, ne pouvaient pas tomber dans de pareilles contradictions, on comprend néanmoins qu'elles ne pussent pas s'y soustraire entièrement, et qu'il régnât une certaine confusion dans leurs idées religieuses. Telle nous paraît être la meilleure explication que l'on puisse donner de la contradiction signalée.

---

(1) *La liberté de conscience*, p. 21.

Digitized by Google

**V. — La propriété : Partage des terres et des habitations entre les citoyens. — Fixation invariable du chiffre de la population. — Inaliénabilité des biens. — Interdiction de l'emploi de l'or et de l'argent. — Minimum et maximum des fortunes. — Règles pour les successions et les testaments.**

L. V (1) : Il faut prévenir les inimitiés, et pour cela partager les terres et les habitations. Pour faire un juste partage, il est nécessaire de déterminer le nombre des citoyens, ce que l'on ne peut qu'en ayant égard à l'étendue du territoire et aux villes circonvoisines. Pourvu que le territoire suffise à l'entretien d'une certaine quantité d'habitants modérés dans leurs désirs, il est assez grand ; la quantité d'habitants doit être telle qu'ils puissent se défendre contre les cités voisines, et les secourir, si elles étaient attaquées. Pour le présent, nous ne déterminerons ce nombre que par forme d'exemple, afin de n'être point arrêtés dans l'exposition de notre législation. Que les citoyens soient donc au nombre de 5040 ; j'ai mes raisons pour choisir ce nombre. Il faut, par rapport aux nombres, que tout législateur sache quel est celui dont les États peuvent tirer les plus grands avantages ; or, c'est celui qui a le plus de diviseurs qui se suivent. Pour le nombre de 5040, il n'a pas plus de 59 diviseurs, mais il en a dix qui se suivent en commençant par l'unité ; ce qui est d'une grande commodité, soit pour la guerre, soit pour la paix, par rapport aux conventions et sociétés, aux contributions et aux distributions. (Dans le l. VI, Platon revient encore sur les avantages de ce chiffre).

*Que nos citoyens partagent entre eux la terre et les habitations, et qu'ils ne labourent point en commun, puisque ce serait en demander trop à des hommes nés, nourris et élevés comme ils le sont aujourd'hui. Mais que chacun se persuade que la portion qui lui est échue n'est pas moins à l'État qu'à lui.*

On partagera la ville et son territoire en douze parties. Le tout sera divisé en 5040 portions, et chacune de ces portions en deux parts que l'on joindra pour former le lot de chaque citoyen, l'une proche, l'autre loin de la ville, la plus proche avec la plus éloignée, et ainsi de suite. Dans ce partage on aura aussi égard à la qualité de la terre, en compensant l'avantage d'un champ par l'inégalité de la distribution. Chaque citoyen aura deux maisons, l'une vers le centre de la cité, l'autre aux extrémités.

Que le nombre des foyers soit toujours le même. Le moyen qu'il en soit ainsi, c'est que chaque père de famille n'institue héritier de la portion qui lui est échue qu'un seul de ses enfants, celui qu'il jugera à propos. Ceux qui auront plusieurs enfants, placeront leurs filles suivant la loi que nous porterons dans la suite; pour les garçons, ils les céderont à ceux qui n'auraient point d'enfants mâles, à ceux particulièrement auxquels ils voudraient témoigner leur reconnaissance. Le plus élevé des pouvoirs sera chargé de faire en sorte qu'il n'y ait jamais ni plus ni moins de 5040 familles. Il y a plusieurs moyens d'en venir à bout. On peut, d'une part, interdire la génération, quand elle

(1) V. Cousin, t. 7, pp. 276 à 296. — Schneider, 737 i. f. à 745.

Digitized by Google

est trop abondante, et, d'autre part, favoriser l'augmentation de la population par toutes sortes de soins et d'efforts, par des distinctions honorables et des flétrissures, et des avis donnés à propos aux jeunes gens par les vieillards; on sera toujours libre aussi d'envoyer l'excédant des citoyens s'établir en quelque autre lieu; si l'État, affligé de maladies, ou ravagé par la guerre, voyait le nombre de ses citoyens beaucoup moindre qu'il ne doit être, autant qu'il se pourra faire, il ne faudra point introduire des étrangers qui n'auraient reçu qu'une éducation bâtarde. Mais, comme on l'a dit, Dieu même ne saurait faire violence à la nécessité.

On ne peut altérer le partage par des ventes ou des achats; les prêtres prieront les dieux de punir d'une peine proportionnée à sa faute quiconque vendra sa terre et sa maison et quiconque l'achètera. On gravera le nom de chaque citoyen, avec la désignation de la part qui lui est échue, sur des tables de cyprès, qui seront exposées dans les temples, et la garde de ces monuments sera confiée aux magistrats les plus clairvoyants, afin qu'il ne leur échappe rien de ce qui pourrait se faire en fraude de la loi et qu'ils punissent le coupable.

Cette loi est naturellement suivie d'une autre qui défend d'avoir chez soi ni or ni argent; comme il est nécessaire d'avoir une monnaie pour les paiements journaliers, on aura une monnaie courante dans le pays, mais qui ne sera d'aucune valeur aux yeux des étrangers. Quant à celle qui a cours dans la Grèce entière, il en faudra pour les expéditions militaires, pour les voyages, ambassades et missions publiques; pour ces dépenses l'État doit toujours avoir de la monnaie grecque. Si quelqu'un a détourné de l'argent, que la confiscation ait lieu; que celui qui, l'ayant su, ne l'aura pas déféré aux magistrats, soit sujet aux mêmes imprécations et opprobres que le coupable, et de plus condamné à une amende non moindre que la monnaie étrangère importée. Il est défendu à celui qui marie sa fille de lui donner une dot; et à celui qui l'épouse d'en recevoir. Il ne l'est pas moins de mettre de l'argent en dépôt comme assurance de sa foi, ou de prêter à usure; dans ce dernier cas, nous autorisons l'emprunteur à ne rendre ni l'intérêt ni le capital.

Le but de notre législation est que nos citoyens soient parfaitement heureux et qu'il y ait entre eux l'union la plus étroite; mais cette union ne peut se trouver qu'où les procès sont très-rares et sur de très-petits objets. C'est donc pour cela que nous voulons qu'il n'y ait chez nous ni or ni argent, qu'on n'y travaille point à s'enrichir par de vils métiers, par des usures, par des trafics honteux de bétail, mais par le seul commerce des choses que produit l'agriculture. Dans une cité qui doit être exempte du plus grand des maux, la sédition, il ne faut pas que les citoyens soient les uns excessivement pauvres, les autres excessivement riches, parce que ces deux extrêmes mènent droit à la sédition. Les richesses excessives sont une source de séditions et d'inimitiés; l'extrémité opposée conduit d'ordinaire à l'esclavage. Que personne donc n'accumule des trésors en vue de ses enfants : ce n'est ni leur avantage ni celui de l'État. Une fortune médiocre, qui n'expose pas leur jeunesse à la flatterie, sans les laisser manquer du nécessaire, est ce qu'il y a de meilleur; car l'accord et l'harmonie qu'elle met dans toute la vie en bannissent le chagrin. — (Dans le l. XI des *Lois*, Platon dit également [1] : La

(1) V. Cousin, t. 8, pp. 293 et 294. — Schneider, 919, l. 24 à 30.

Digitized by Google

richesse corrompt l'âme des hommes par les délices; la pauvreté la force, par l'aiguillon de la douleur, à dépouiller toute honte.) — Il est par conséquent du devoir du législateur de fixer un terme à la richesse et à la pauvreté. Le terme de la pauvreté sera la part assignée à chacun par le sort, et qui doit être conservée entière. Cette borne posée, le législateur ne trouvera pas mauvais qu'on acquière le double, le triple et même le quadruple au delà; mais quiconque possédera quelque chose de plus, donnera ce surplus à l'État et aux dieux : par là il se fera honneur et se mettra à couvert des poursuites; s'il refuse d'obéir, celui qui le dénoncera aura pour récompense la moitié de cet excédant; l'autre moitié ira aux dieux; le coupable sera de plus condamné à payer une somme égale à ce qu'il a possédé en fraude de la loi. Tout ce que chacun aura outre sa portion héréditaire, sera inscrit dans un lieu public, gardé par des magistrats préposés à cet effet, afin que les procès au sujet des biens soient faciles à terminer. — L. VI (1) : Les gardiens des lois seront les dépositaires des rôles où chaque citoyen marquera le montant de sa fortune, qui ne doit pas excéder quatre mines pour la première classe, trois pour la seconde, deux pour la troisième, et une pour la quatrième. Si quelqu'un possède quelque chose au delà de ce qui est porté dans sa déclaration, ce surplus sera confisqué; il sera permis à quiconque de lui intenter une action infamante, s'il est convaincu d'avoir voulu s'enrichir au mépris des lois; cette accusation se poursuivra devant les gardiens mêmes des lois; si l'accusé est trouvé coupable, qu'il n'ait aucune part aux biens qui sont en commun, qu'il soit exclu des distributions, et réduit à sa portion primitive; que la sentence, mise par écrit, demeure affichée, tant qu'il vivra, dans un lieu où tout le monde puisse la lire.

Nous intercalons ici les dispositions portées par Platon au sujet des successions et des testaments, ces matières trouvant leur place naturelle à la suite du régime général de la propriété.

L. XI (2) : Sans doute il est dur qu'un homme ne puisse disposer de son bien en faveur de qui il lui plaît, selon l'attachement qu'on lui a témoigné. Mais si on laisse à chacun la liberté de dresser son testament comme il voudra, chacun fera un grand nombre de dispositions différentes entre elles, contraires aux lois, aux sentiments des autres citoyens, et à ceux où on était soi-même avant de songer à faire un testament; car presque tous nous n'avons plus en quelque sorte ni liberté dans l'esprit ni fermeté dans la volonté, lorsque nous nous croyons sur le point de mourir. Vous qui ne pouvez guère vous promettre plus d'un jour, il vous est difficile de bien juger de vos affaires; en ma qualité de législateur, je ne vous regarde point ni vous ni vos biens comme étant à vous-mêmes, mais comme appartenant à toute votre famille, tant à vos ancêtres qu'à votre postérité, et toute votre famille avec ses biens comme appartenant encore plus à l'État. Puisqu'il en est ainsi,

(1) V. Cousin, t. 7, pp. 311 et 312. — Schneider, 754, l. 28 et s., 755.
(2) V. Cousin, t. 8, pp. 300 à 310. — Schneider, 922, l. 40 et s., à 926.

Digitized by Google

si, tandis que la maladie ou la vieillesse vous font flotter entre la vie et la mort, des flatteurs vous persuadent de faire un testament contre les règles, je ne le souffrirai point; je ferai des lois là-dessus, envisageant le plus grand intérêt de l'État et de votre famille, et lui subordonnant avec raison l'intérêt de chaque particulier.

Tout homme peut choisir entre ses fils celui qu'il instituera héritier de la part inaliénable de ses biens. Si, outre l'héritier qu'il institue, il a un garçon qui, n'étant adopté pour aucun héritage, doit s'attendre à être envoyé dans quelque colonie, il peut lui donner tous ses autres biens. S'il lui en reste plusieurs, il partage entre eux à volonté tous les biens distincts de la portion héréditaire. — Celui qui aura quelque enfant mâle déjà établi, ne lui léguera rien sur ses biens, non plus qu'à sa fille, si elle est promise en mariage; si elle ne l'est point, elle entrera en partage. — Si, après le testament fait, il survient quelque fonds de terre à un des enfants, soit garçon, soit fille, il laissera sa part à l'héritier du testateur. — Si le testateur ne laisse que des filles, il choisira quelque jeune homme pour époux de celle de ses filles qu'il jugera à propos, et après l'avoir adopté pour son fils, il l'instituera son héritier. — Si quelqu'un a perdu son fils, naturel ou adoptif, il désignera celui qu'il veut adopter pour son fils. — Si l'on fait un testament sans avoir d'enfants, on pourra mettre à part la dixième partie des biens acquis, et la léguer à qui on trouvera bon, laissant tout le reste à celui qu'on aura choisi pour son fils adoptif. — Si quelqu'un meurt sans testament, ne laissant après lui que des filles, l'une d'elles épousera l'un des parents du défunt, en suivant les degrés de parenté, commençant par les frères et les neveux, et donnant dans le même degré la préférence aux parents par les mâles sur les parents par les femmes. Ce sera aux juges à décider si on est en âge nubile ou non. Si la fille n'avait point de parents parmi les garçons nubiles, à compter d'une part jusqu'aux petits-neveux, de l'autre jusqu'aux fils du grand-père, celui d'entre les citoyens que la fille aura choisi du consentement de ses tuteurs et de gré à gré, sera son époux. Celui qui épouse la fille devient l'héritier du défunt. — A l'égard de celui qui sera mort sans avoir fait de testament, ne laissant ni garçons ni filles, on prendra dans sa parenté un garçon et une fille, lesquels, après s'être unis, deviendront possesseurs de l'héritage.

Mais Platon pose lui-même des limites à la force obligatoire des lois qu'il vient d'établir; il autorise les magistrats suprêmes à dispenser de leur observation, lorsque cette observation se trouverait en opposition trop ouverte avec les sentiments des intéressés et qu'elle les soumettrait ainsi à des obligations par trop pénibles et à une vie réellement insupportable.

Nous examinerons d'abord les critiques dirigées par Aristote contre la manière dont Platon organise la propriété dans les *Lois*.

« Il ne faudrait pas moins, dit Aristote (1), que la campagne de Babylone, ou toute autre plaine immense, pour cette multitude qui doit nourrir cinq mille oisifs sortis de son sein, sans compter

(1) Liv. II, ch. III, § 3.

Digitized by Google

cette autre foule de femmes et de serviteurs de toute espèce; sans doute, on est bien libre de créer des hypothèses à son gré; mais il ne faut pas les pousser jusqu'à l'impossible. » Cette critique n'est rien moins que fondée; on se demande comment Aristote a pu reprocher au système de Platon d'être inapplicable, quand l'exemple de bien des cités grecques, et notamment celui de Sparte qui, tout en étant loin de posséder des plaines aussi vastes que celles de Babylone, nourrissait et entretenait jusqu'à dix mille citoyens oisifs, quand ces exemples, disons-nous, étaient là pour lui démontrer au contraire, par le fait même, qu'il était parfaitement praticable, bien entendu quant au point spécialement critiqué ici; on ne s'explique surtout pas que ce soit Aristote qui adresse un pareil reproche à Platon, lui qui voulait que les citoyens pussent se consacrer entièrement à l'État, et qui pour cela faisait du titre et des droits de citoyen le privilége d'un petit nombre, complétement affranchis de toute espèce de travail; lui-même attribuait la domination aux hommes oisifs; comment pouvait-il dès lors taxer ce système d'impraticable, quand d'autres que lui le préconisaient? Qu'on ne réponde pas qu'il le déclarait tel à cause du chiffre élevé fixé par Platon pour la population; nous venons de voir que le territoire restreint de Sparte suffisait à l'entretien d'un nombre de guerriers double.

« Socrate affirme, dit ensuite Aristote(1), qu'en fait de législation, deux objets surtout ne doivent jamais être perdus de vue : le sol et les hommes; il aurait pu ajouter encore, les États voisins, à moins qu'on ne refuse à l'État toute existence politique extérieure; en cas de guerre, il faut que la force militaire soit organisée, non pas seulement pour défendre le pays, mais aussi pour agir au dehors; en admettant que la vie guerrière ne soit ni celle des individus, ni celle de l'État, encore faut-il savoir se rendre redoutable aux ennemis, non pas seulement quand ils envahissent le sol, mais encore lorsqu'ils l'ont évacué. » Cette observation d'Aristote n'est pas plus exacte que la première; sans doute, Platon ne touche que légèrement le sujet indiqué par son disciple, mais il le touche, et cela suffit pour qu'on ne puisse lui reprocher d'avoir entièrement négligé la question. Voici ce qu'il dit à cet égard : Liv. V : « La quantité d'habitants doit être

(1) Liv. II, chap. III, § 4.

Digitized by Google

telle qu'ils puissent, en cas d'attaque, se défendre contre les habitants des cités voisines, et qu'ils ne soient pas tout à fait hors d'état de les secourir, si ceux-ci étaient attaqués par d'autres. » Platon reconnaît donc, comme le demande Aristote, que les États ont une existence extérieure, et il prévoit la nécessité qui peut se présenter pour l'armée d'un État d'agir en dehors du pays.

« Quant aux limites assignables à la propriété, fait encore observer Aristote(1), on pourrait demander qu'elles fussent autres que celles qu'indique Socrate, et surtout qu'elles fussent plus précises et plus claires. « La propriété, « dit-il, » doit aller jusqu'à « satisfaire les besoins d'une vie sobre, » voulant exprimer par là ce qu'on entend ordinairement par une existence aisée, expression qui a certainement un sens beaucoup plus large. Une vie sobre peut être fort pénible. « Sobre et libérale » eût été une définition beaucoup meilleure. Si l'une de ces conditions vient à manquer, on tombe ou dans le luxe ou dans la souffrance. L'emploi de la propriété ne comporte pas d'autres qualités; on ne saurait y apporter ni douceur, ni courage; mais on peut y apporter modération et libéralité; et ce sont là nécessairement les vertus qu'on peut montrer dans l'usage de la fortune. » Nous ne croyons pas cette remarque mieux justifiée que les deux précédentes; en admettant même que les termes proposés par Aristote soient plus clairs que ceux employés par Platon, en admettant ainsi qu'il faille reprocher à ce dernier une certaine obscurité dans l'expression de sa pensée, sa pensée même n'en est pas moins claire et évidente, et elle doit paraître telle à quiconque ne laisse pas de côté ces nombreux passages où il manifeste toute sa prédilection pour une médiocrité et une aisance également éloignées de l'extrême richesse et de l'extrême misère.

« C'est aussi un grand tort, continue Aristote(2), quand on va jusqu'à diviser les biens en parties égales, de ne rien statuer sur le nombre des citoyens, et de les laisser procréer sans limites, s'en remettant au hasard pour que le nombre des unions stériles compense celui des naissances quel qu'il soit, sous prétexte que, dans l'état actuel des choses, cette balance semble s'établir tout naturellement. Il s'en faut que le rapprochement soit le moins

(1) Liv. II, chap. III, § 5.
(2) Liv. II, chap. III, §§ 6 et 7.

Digitized by Google

du monde exact. Dans nos cités, personne n'est dans le dénûment, parce que les propriétés se partagent entre les enfants, quel qu'en soit le nombre. En admettant au contraire qu'elles seront indivises, tous les enfants en surnombre, peu ou beaucoup, ne posséderont absolument rien. Le parti le plus sage serait de limiter la population, et non la propriété, et d'assigner un maximum qu'on ne dépasserait pas, en ayant à la fois égard, pour le fixer, et à la proportion éventuelle des enfants qui meurent, et à la stérilité des mariages. S'en rapporter au hasard, comme dans la plupart des États, serait une cause inévitable de misère dans la république de Socrate, et la misère engendre les discordes civiles et les crimes. C'est dans la vue de prévenir ces maux, que l'un des plus anciens législateurs, Phidon de Corinthe, voulait que le nombre des familles et des citoyens restât immuable, quand bien même les lots primitifs auraient été tous inégaux. Dans les *Lois*, on a fait précisément le contraire. » — Ici encore les critiques d'Aristote manquent de fondement ; le système de son maître n'a nullement les mérites qu'il prétend lui reprocher comme des défauts ; il le blâme de ne rien statuer sur le nombre des citoyens, de les laisser procréer sans restriction, de ne pas limiter la population, d'abandonner au hasard le soin de fixer le chiffre qu'elle atteindra ; et malheureusement Platon tranche toutes ces questions dans le sens où son disciple lui reproche de ne le pas faire : il fixe à 5040 le nombre des citoyens qui formeront son État ; il prescrit formellement que le nombre des foyers, tel qu'il l'a fixé, reste toujours le même, n'augmentant ni ne diminuant jamais ; il autorise et oblige les magistrats à prendre toutes les mesures propres à empêcher qu'il n'y ait jamais ni plus ni moins de 5040 familles ; lui-même cite certains moyens qui pourraient être employés à cette fin, et parmi ces moyens il en est qui sont des plus attentatoires à la liberté et à la dignité de l'homme. Aristote lui reproche de laisser les citoyens procréer sans limites ; il est vrai qu'il n'arrête pas à l'avance, d'une manière uniforme et rigoureuse, le nombre d'enfants qui pourront naître dans chaque famille ; mais il indique les expédients auxquels il veut qu'on recoure pour le restreindre, dans le cas où il deviendrait trop considérable, et il va même jusqu'à autoriser le législateur à interdire absolument la génération, quand elle est trop abondante. Nous ne trouvons qu'une remarque juste dans la critique d'Aristote, c'est celle par laquelle il montre les avantages que présente le

Digitized by Google

partage des biens entre les enfants, et les inconvénients qu'offre le système contraire proposé par Platon.

Aristote fait encore deux observations, qui semblent plus fondées que les précédentes. Il demande d'abord (1) pourquoi Platon, qui permet l'accroissement des biens meubles jusqu'au quintuple (Platon dit quadruple), ne laisse pas aussi quelque latitude pour les immeubles. On pourrait répondre, il est vrai, que le sol est limité, et par conséquent, étant admis le partage du sol entre les citoyens, étant admis aussi un chiffre invariable pour la population, par la force même des choses, nul ne pourra acquérir une propriété immobilière plus considérable que celle qui lui a été assignée originairement par l'État ; le reproche de contradiction n'est donc pas aussi fondé qu'il pourrait bien le paraître au premier abord. « Il faut bien prendre garde, dit enfin Aristote (2), que la séparation des habitations ne soit un faux principe en fait d'économie domestique; Socrate ne donne pas à ses citoyens moins de deux habitations complétement isolées ; et c'est toujours chose fort difficile que d'entretenir deux maisons. » Cette dernière critique se justifie pleinement; mais on a reproché (3) à Aristote de commettre lui-même l'erreur qu'il signale chez Platon; M. Barthélemy-Saint-Hilaire le défend contre ce reproche, en faisant remarquer que Platon parle d'habitations et d'établissements, tandis qu'Aristote parle seulement de lots de terre aux environs de la cité et sur la frontière (4).

Quant à notre propre appréciation, elle se bornera aux quelques lignes suivantes; on verra bientôt pourquoi nous ne lui donnons pas plus de développement.

Dans la *République*, c'est-à-dire dans l'État parfait par excellence, le principe de l'unité absolue avait amené Platon à supprimer la propriété et à établir la communauté des biens ; mais, dans les *Lois*, il n'était pas possible de maintenir une solution aussi radicale : il y fallait nécessairement renoncer à la communauté et rétablir la propriété; mais Platon ne le fait qu'à regret. « Que nos citoyens, dit-il, partagent entre eux la terre et les habitations, et qu'ils ne labourent point en commun, puisque ce serait en demander trop à des hommes nés, nourris et élevés

(1) et (2) Liv. II, chap. III, § 8.
(3) Champagne et Thurot.
(4) Liv. II, chap. III, note du § 8.



Digitized by Google

comme ils le sont aujourd'hui. » En conséquence donc, les *Lois* admettent la propriété, et c'est par là qu'elles diffèrent de la *République;* mais elles ne l'admettent que dans les limites les plus étroites, et c'est par là qu'elles s'en rapprochent. Platon reconnaît toujours l'unité absolue comme la base essentielle du gouvernement idéal, et par conséquent l'abolition de la propriété comme une condition de ce gouvernement; mais il y renonce, obligé de confesser qu'un pareil gouvernement exige des hommes des qualités et des vertus qui font défaut à ceux de son temps; il rétablit donc la propriété, mais avec des restrictions et des entraves, qui doivent, à ses yeux, avoir pour effet de faire disparaître ou du moins d'atténuer les inconvénients et les vices qui en sont inséparables. Chaque citoyen aura sa propriété, mais il la tiendra directement de l'État; c'est celui-ci qui partage la terre et les habitations entre tous les membres qui le composent; chacun doit se persuader que la portion qui lui est échue n'est pas moins à l'État qu'à lui-même, et Platon accepte toutes les conséquences qui découlent naturellement et logiquement de ce principe; ainsi : Le lot attribué à chaque père de famille est un fonds inaliénable, affecté à une famille dont il ne peut jamais sortir, que nul ne peut ni vendre ni acheter; — la portion de terre dévolue à un citoyen se transmet intégralement à un seul enfant, à l'exclusion de tous les autres; — le minimum de fortune que chacun doit et le maximum que chacun peut avoir, sont légalement fixés; c'est dans ces limites étroites que sont renfermés tous les efforts et toute l'activité des individus; — l'emploi de l'or et de l'argent et le prêt à intérêt sont interdits; — le chiffre de la population est également fixé par le législateur, et arrêté à un quantum qui doit être atteint et ne peut être dépassé. — On voit donc que si Platon, dans les *Lois*, sacrifie la communauté, il cherche néanmoins à s'en éloigner le moins possible; il consent au partage du sol entre les habitants, mais il veut que la répartition en soit faite par l'autorité, et que les parts distribuées soient égales et restent invariablement les mêmes. Il est ainsi bien loin de la propriété individuelle, de la véritable propriété, et toutes les objections que nous avons présentées contre le système qu'il expose dans la *République* ont la même valeur et la même force contre le système qu'il défend dans les *Lois;* car, toutes, elles tendent à légitimer la propriété individuelle, au double point de vue de la justice et de l'intérêt social, dans la plus large acception du mot; nous pouvons donc

Digitized by Google

renvoyer le lecteur à ce que nous avons dit à ce sujet dans le titre précédent, et conclure en disant que, malgré certaines différences que l'on peut en dernière analyse considérer comme se compensant, les deux systèmes sont à peu près dans la même mesure, et l'un et l'autre au plus haut degré, injustes et impraticables, attentatoires à la liberté et à la dignité de l'homme, contraires enfin à l'intérêt général.

### VI. — La famille : Réglementation du mariage et des relations entre époux.

L. VI (1) : Il est nécessaire de connaître la famille dans laquelle on prend une femme, la personne et la parenté de celui à qui on donne sa fille. C'est pourquoi Platon multiplie les occasions de se réunir pour les citoyens. C'est pourquoi il faut, à son avis, établir des divertissements entre les jeunes garçons et les jeunes filles, qui leur fourniraient des raisons de se voir dans toute la nudité que permet une sage pudeur. Tout se passera sous la direction des présidents des chœurs, qui, de concert avec les gardiens des lois, règleront les détails que nous omettons. Dans quelque famille qu'un jeune homme croira avoir trouvé une personne à son gré, qu'il se marie depuis l'âge de 25 ans jusqu'à 35. Mais auparavant qu'il apprenne ce qui lui composerait une union assortie. Il ne faut point fuir l'alliance des pauvres, ni rechercher avec trop d'empressement celle des riches; mais, tout le reste étant égal, il faut préférer l'alliance de ceux qui ont peu de biens : car une pareille alliance est également avantageuse à l'État et aux familles; la vertu se trouve mille fois plus aisément dans la proportion et l'égalité que dans les extrêmes; ainsi celui qui se connaît impétueux doit travailler à devenir le gendre de citoyens modérés, et celui qui est né avec des dispositions contraires, s'allier avec des personnes d'un caractère opposé. En général, la règle qu'il faut suivre en fait de mariage, est de consulter moins son goût et son plaisir particulier, que l'utilité publique. Tous se sentent portés à s'unir à ceux qui leur ressemblent : ce qui empêche tout mélange de biens et de caractères. Mais de défendre par la loi au riche d'épouser la fille du riche, et à l'homme puissant de s'allier à une famille puissante, et de forcer ceux d'un caractère vif de s'unir aux personnes d'un caractère lent, et réciproquement, outre que cela paraîtrait ridicule, il serait à craindre que beaucoup de gens n'en fussent très-choqués. En effet, il n'est pas aisé à tous de concevoir que les humeurs doivent être mêlées dans un État, comme les liqueurs dans une coupe, où le vin, versé seul, pétille et bouillonne, tandis que, corrigé par le mélange d'une autre divinité sobre, il devient un breuvage sain et modéré. Tel est l'effet que produit le mélange dans les mariages; mais presque personne n'est capable de s'en apercevoir. C'est ce qui nous met dans la nécessité d'essayer seulement auprès de nos concitoyens la voie de la

---

(1) V. Cousin, t. 7, pp. 348 à 354; 367. — Schneider, 771, i. f., à 774; 780.

Digitized by Google

persuasion, leur insinuant de songer plutôt à assortir les personnes, qu'à vouloir, par une avarice insatiable, que les biens de fortune soient égaux, et détournant par la honte ceux qui dans le mariage n'ont en vue que les richesses, sans les contraindre par une loi écrite.

Mais Platon ne pousse pas bien loin ces idées de liberté; il ajoute en effet plus bas :

Ce serait une erreur de penser qu'il suffit que les lois règlent les actions dans leur rapport avec l'ordre public, sans descendre, à moins de nécessité, jusque dans la famille; qu'on doit laisser à chacun une liberté parfaite dans la manière de vivre journalière; qu'il n'est pas besoin que tout soit soumis à des règlements; et qu'en abandonnant ainsi les citoyens à eux-mêmes dans les actions privées, ils n'en seront pas pour cela moins exacts observateurs des lois dans l'ordre public.

Le principe que Platon formule ici du droit d'intervention de l'État dans la famille, reçoit chez lui bien des applications, que nous allons passer en revue.

Si à l'âge de 35 ans quelqu'un n'est pas marié, il payera chaque année une amende. A l'égard des honneurs, il n'en recevra point des citoyens plus jeunes que lui; aucun n'aura pour lui le moindre respect, la moindre déférence.

L. XI (1) : Si le mari et la femme ne s'accordent point et si les esprits sont trop aigris pour permettre une réconciliation, on pensera à unir chacun des conjoints avec une autre personne; et comme il y a apparence que ces querelles viennent d'un caractère peu endurant de part et d'autre, on tâchera de les assortir avec des caractères plus paisibles. Si les époux n'avaient point d'enfants ou s'ils en avaient peu, c'est par égard à ce point qu'on formera les nouvelles unions; s'ils ont un nombre d'enfants suffisant, le but est que les nouveaux époux puissent vivre dans une déférence mutuelle. Au cas qu'un mari vienne à perdre sa femme, s'il lui en reste plusieurs garçons et plusieurs filles, la loi lui conseille d'élever ses enfants sans leur donner une marâtre, mais elle ne l'y contraint pas. S'il n'en a point eu d'enfants, elle l'oblige à se remarier, jusqu'à ce qu'il en ait assez pour le soutien de sa maison et de l'État. Si le mari meurt le premier laissant un nombre suffisant d'enfants, la mère les élèvera demeurant veuve. Néanmoins si on jugeait qu'elle fût trop jeune pour pouvoir se passer de mari sans mettre en péril sa santé, ses proches consulteront là-dessus les femmes chargées du soin des mariages; et elle s'en tiendra à ce que les uns et les autres auront réglé d'un avis commun. Mais si elle n'a point d'enfants de son mari défunt, elle se remariera pour en avoir. Le nombre d'enfants suffisant et requis par la loi est un garçon et une fille.

L. VI (2) : Il ne faut point faire d'enfants, lorsque l'ivresse met le corps

---

(1) V. Cousin, t. 8, pp. 317 et 318. — Schneider, 929 i. f., 930.

(2) V. Cousin, t. 7, pp. 356 et 357; 376 à 380. — Schneider, 77, l. 38 et s.; 783, i. f., à 785.

Digitized by Google

dans un état de dissolution; il faut que la conception se fasse en temps utile, avec consistance, stabilité et tranquillité. L'homme ivre n'est point maître de ses mouvements ni de son action; il n'est point propre à engendrer, et il n'aura probablement que des enfants mal constitués, et qui ne seront ni solides ni droits, ni d'esprit ni de corps. Par conséquent, il faut pendant tout le cours de l'année ou même de la vie, mais surtout tant qu'on est dans le cas d'avoir des enfants, ne rien faire qui nous expose à la maladie, ou qui tienne du libertinage et de l'injustice, parce que c'est une nécessité que la disposition où l'on se trouve alors, passe et s'imprime dans le corps et dans l'âme des enfants. Mais c'est principalement le premier jour et la première nuit des noces, qu'on doit s'abstenir de tout excès semblable.

Il faut que l'époux et l'épouse se mettent dans l'esprit qu'ils doivent, autant qu'il dépend d'eux, donner à la république les enfants les mieux faits pour le corps et pour l'âme. Or, dans les actions que les hommes font en commun, si chacun est attentif à soi-même et à ce qu'il fait, l'ouvrage ne peut manquer d'être beau et parfait. Que le mari s'occupe donc sérieusement de sa femme et de la production des enfants; que la femme en fasse autant de son côté; surtout pendant le temps où ils n'auront encore eu aucun fruit de leur mariage. Nous choisirons des femmes pour veiller là-dessus, au nombre et dans les cas que détermineront les magistrats; elles s'assembleront tous les jours, et se feront part de la négligence qu'elles auront remarquée dans les maris et les femmes à s'acquitter de leurs devoirs. L'espace de temps où les époux feront des enfants, et où l'on veillera sur eux à cet égard, sera de dix ans; on ne l'étendra point au delà, lorsque le mariage aura été fécond. Ceux qui, durant cet intervalle, n'auraient point eu d'enfants, seront séparés pour leur bien commun, après qu'on aura pris l'avis de leurs parents et des matrones. S'il s'élève quelque doute, on prendra pour juges dix d'entre les gardiens des lois. Les matrones seront chargées aussi de visiter les jeunes mariés qui se comporteraient mal, et d'employer successivement la douceur et les menaces pour les tirer du désordre et de l'ignorance où ils sont. Si elles ne peuvent y réussir, elles porteront leurs plaintes aux gardiens des lois, qui rangeront les coupables à leur devoir. Au cas qu'eux-mêmes n'en viennent pas à bout, ils les dénonceront au public, en affichant leur nom. Celui ou celle dont le nom aura été ainsi affiché, sera déclaré infâme, à moins qu'il ne convainque ses accusateurs de faux; il sera dépouillé du droit d'assister aux noces, et aux sacrifices pour la naissance des enfants; s'il ose s'y présenter, le premier venu pourra le frapper impunément. Si un homme, après avoir eu des enfants selon les règles prescrites, a commerce avec une autre femme pour qui le terme de faire des enfants n'est point expiré, ou une femme avec un autre homme, ils seront soumis aux mêmes peines que ceux qui font encore des enfants. Qu'on accorde toute sorte de distinctions aux époux qui, après l'expiration de ce terme, se comporteront sagement; qu'on les refuse à ceux qui se conduiront mal, ou plutôt qu'on les couvre d'ignominie. Tant que le plus grand nombre se tiendra à cet égard dans les bornes du devoir, le législateur gardera le silence; mais si le contraire arrive, il portera des lois conformément à ce qu'on vient de dire. — Les filles pourront se marier depuis seize ans jusqu'à vingt; c'est le plus long terme qu'on puisse leur accorder; et les garçons depuis trente ans jusqu'à trente-cinq. — Nous voulons encore que

Digitized by Google

les nouveaux mariés prennent leurs repas dans des salles à manger communes, ni plus ni moins qu'avant leur mariage.

L. VIII (1) : A l'égard des femmes, si quelqu'un vivait avec une autre que celle qui est entrée en sa maison sous les auspices des dieux et avec le titre sacré d'épouse, nous ne ferons rien que de juste en le privant par une loi, comme infâme, de toutes les distinctions et priviléges de citoyen, et en le réduisant à la condition d'étranger.

L. VI (2) : Platon fixe ici un maximum pour la dot des femmes et pour la dépense que l'on peut faire dans les festins de noces.

Les idées que nous avons émises dans le titre précédent au sujet de la femme et de la place qu'elle doit occuper dans la famille et dans la société, nous dispenseront également de donner de longs développements à notre appréciation du système proposé par Platon, dans les *Lois*, sur la même question.

Nous avons d'abord à faire remarquer la différence qui existe entre la *République* et les *Lois* au point de vue de l'organisation de la famille, comme nous avons fait remarquer, quelques pages plus haut, la différence qui existe entre elles en ce qui concerne la propriété : dans le dernier dialogue, Platon renonce à la communauté des femmes et des enfants, tout comme il a renoncé à la communauté des biens ; il admet le mariage, de la même manière qu'il a dû admettre le partage des terres ; mais ici aussi il est loin de rendre à l'individu toute sa liberté, il est loin d'abandonner le mariage et les relations de la famille à son libre arbitre et à sa libre volonté ; ici aussi il donne les droits les plus étendus à l'État, en rejetant le principe que l'intérieur de la famille soit fermé à la loi. « C'est, dit-il, une erreur de penser qu'il suffit que les lois règlent les actions dans leur rapport avec l'ordre public, sans descendre, à moins de nécessité, jusque dans la famille. » A vrai dire, bien que les tendances des hommes les portent à s'allier aux personnes qui leur ressemblent, contrairement à l'intérêt public exigeant que les caractères opposés s'unissent, il n'a cependant pas recours à la loi et à la contrainte, mais uniquement à la persuasion, pour que les unions contractées le soient conformément au vœu et aux intérêts de l'État ; sur ce point comme sur différents autres, il se contente de donner des conseils : il recommande de chercher dans les alliances, non pas l'identité ou la ressemblance des caractères,

(1) V. Cousin, t. 8, p. 123. — Schneider, 841 i. f.
(2) V. Cousin, t. 7, pp. 334 à 336. — Schneider, 774, l. 3 et s.

Digitized by Google

mais, au contraire, des différences qui produisent des unions sagement et judicieusement assorties; il fait encore diverses autres recommandations, en déclarant expressément qu'il lui semble impossible d'en faire l'objet de prescriptions légales obligatoires pour tous. Mais, après avoir fait ces concessions à la liberté individuelle dans le mariage, il y porte les plus graves atteintes, en émettant mainte prescription sur cet objet, et en réglementant d'une manière détaillée les rapports les plus intimes des époux. D'abord, il déclare le mariage obligatoire, et établit des peines contre ceux qui ne s'y soumettent point, contraignant même les hommes et les femmes à se remarier, tant qu'ils n'ont pas le nombre d'enfants requis par la loi. Ensuite, il détermine l'âge du mariage; nous trouvons à cet égard une contradiction dans les époques fixées par Platon; d'une part il dit que les filles peuvent se marier depuis seize ans jusqu'à vingt, et les garçons depuis trente jusqu'à trente-cinq; d'autre part il pose en règle que le jeune homme doit se marier depuis l'âge de vingt-cinq ans jusqu'à celui de trente-cinq. On a relevé aussi sous ce rapport une contradiction entre la *République* et les *Lois :* Les femmes, dit Platon dans le premier dialogue, donneront des enfants à l'État depuis vingt ans jusqu'à quarante, et les hommes depuis vingt-cinq jusqu'à cinquante-cinq. V. Cousin fait observer à ce propos (1) que « la *République* est beaucoup plus austère que les *Lois*, l'âge du mariage pour l'un et pour l'autre sexe y étant plus reculé, mais que ce n'est pas une contradiction, comme on l'a dit, et que cela tient à la différence de ces deux ouvrages, les *Lois* se montrant plus indulgentes pour la faiblesse humaine et les besoins de la nature. » L'observation de V. Cousin serait fort judicieuse, si les *Lois* ne renfermaient pas aussi, en partie du moins, la même contradiction. Platon veut aussi que les nouveaux mariés prennent leurs repas dans des salles à manger communes, ni plus ni moins qu'avant leur mariage; mais il reconnaît toutes les difficultés qu'offrirait l'établissement des repas en commun. Il défend à celui qui marie sa fille de lui donner une dot, et à celui qui l'épouse d'en recevoir; il espère par là que les mariages cesseront d'être une pure affaire d'argent, où le cœur n'est en rien consulté, où aucune convenance morale n'est respectée et ne sert de guide, et où l'on n'a en vue que des

(1) T. 7, p. LXXVI.

Digitized by Google

intérêts matériels ; ici aussi Platon se met en contradiction avec lui-même : après avoir interdit les dots d'une manière absolue, il se départit de sa rigueur, en se bornant à fixer un maximum qu'elles ne peuvent dépasser. Enfin il autorise l'État et les magistrats à intervenir dans les relations de famille les plus délicates et les plus secrètes, à les surveiller et à les réglementer au mieux de ce qu'ils croient constituer l'intérêt de tous et de chacun. Quand on voit Platon ériger en principe, qu'en fait de mariage il faut consulter, non son goût et son plaisir particulier, mais l'utilité publique ; quand on le voit admettre que la loi règle les actions privées jusque dans le sein de la famille ; et surtout enfin quand on le voit déduire de son principe la faculté pour l'État de réglementer la procréation des enfants et les conditions dans lesquelles elle peut et elle doit se faire, on ne peut se refuser à conclure avec nous qu'en fin dernière ce qu'il laisse de liberté dans l'intérieur de la famille n'est pas suffisant pour qu'il puisse encore être question, dans un pareil système, de famille et de mariage, à moins d'enlever à ces mots leur véritable acception, et à ces institutions leur portée logique et naturelle, telle que la déterminent à la fois la raison, la justice et l'intérêt social. Nous pouvons donc également, pour l'appréciation du régime préconisé dans les *Lois* concernant la famille et le mariage, renvoyer à la partie du titre précédent dans laquelle nous avons traité de la place de la femme dans la famille et dans la société, et des erreurs commises à cet égard par Platon dans la *République*.

### VII. — L'éducation. Importance et nécessité de l'éducation. Règles fondamentales. Gymnastique, musique, et sciences à enseigner. Banquets et repas en commun.

Importance et nécessité de l'éducation. Règles fondamentales. — L. I (1) : L'éducation de la jeunesse intéresse le bien public, car les jeunes gens bien élevés seront de bons citoyens, qui se comporteront bien en toutes rencontres, et qui en particulier remporteront la victoire à la guerre. — L. VI (2) : Tout dépend des premières semences ; si elles ont été bien jetées, on peut se promettre qu'elles porteront les plus heureux fruits. L'homme est déjà naturellement doux ; mais lorsqu'à un heureux naturel il

(1) V. Cousin, t. 7, pp. 45 et 46. — Schneider, 641, l. 15 à 26.
(2) V. Cousin, t. 7, p. 335. — Schneider, 765, l. 46 et s. ; 766.

Digitized by Google

joint une éducation excellente, il devient le plus doux des animaux, le plus approchant de la divinité; au lieu que s'il n'a reçu qu'une éducation défectueuse, il devient le plus farouche des animaux. C'est pourquoi le législateur doit faire de l'institution des enfants le premier et le plus sérieux de ses soins. — L. VII(1) : Les troupeaux ne peuvent se passer de pasteurs, ni les enfants de gouverneurs, avec cette différence, que de tous les animaux l'enfant est le plus difficile à conduire, et d'autant plus rusé, plus revêche, plus disposé à regimber, qu'il porte en soi un germe de raison qui n'est pas encore développé. C'est pourquoi il est nécessaire de l'assujettir au frein de plus d'une manière : premièrement en lui donnant un gouverneur pour guider son enfance au sortir des mains de sa mère et des femmes, puis par le moyen de maîtres de différents genres, et des sciences qui conviennent à l'homme. libre.

L. I (2) : Définissons ce que c'est que l'éducation, et quelle est sa vertu Pour devenir un homme excellent en quelque profession que ce soit, il faut s'exercer dès l'enfance dans tout ce qui peut y avoir rapport, pendant ses divertissements comme dans les moments sérieux. Toute la force de l'éducation est dans une discipline bien entendue qui, par voie d'amusement, conduise l'âme d'un enfant à aimer ce qui doit le rendre accompli dans le genre qu'il a embrassé. L'éducation véritable a pour but de nous former à la vertu dès notre enfance, et nous inspire le désir ardent d'être des citoyens accomplis, instruits à commander et à obéir selon la justice. Quant à celle qui est dirigée vers les richesses, la vigueur du corps, et quelque talent que ce soit, où la sagesse et la justice n'entrent pour rien, c'est une éducation basse et servile, ou plutôt elle est indigne de porter ce nom. Ceux qui ont été bien élevés deviennent d'ordinaire des hommes estimables. On ne doit donc jamais mépriser l'éducation, car, de tous les avantages, c'est le premier pour la vertu; si elle manque, et qu'on puisse réparer ce malheur, il faut y faire tous ses efforts pendant toute la vie.

L. VII (3) : Une éducation efféminée rend à coup sûr les enfants chagrins, colères et toujours prêts à s'emporter; au contraire, une éducation contrainte, qui les tient dans un dur esclavage, n'est bonne qu'à leur inspirer des sentiments de bassesse, de lâcheté, de misanthropie, et à en faire des hommes d'un commerce très-difficile. Si, pendant les trois premières années de la vie, on faisait son possible pour écarter d'un enfant toute douleur, toute crainte, tout chagrin, ne serait-ce pas un moyen de donner à l'enfant une humeur plus joyeuse et plus paisible? Non. Pour bien vivre, il ne faut pas courir après le plaisir, ni mettre tous ses soins à éviter la douleur, mais embrasser un certain milieu, que j'appelle du nom d'état paisible; il ne faut pas nous livrer à une recherche trop empressée du plaisir, d'autant plus que nous ne serons jamais tout à fait exempts de douleur; ni souffrir que personne soit dans cette disposition, et moins encore que tout autre, l'enfant

(1) V. Cousin, t. 8, pp. 50 et 51. — Schneider, 808, l. 25 et s.
(2) V. Cousin, t. 7, pp. 50 à 53. — Schneider, 643, l. 35 et s., 644.
(3) V. Cousin, t. 8, pp. 10 à 13. — Schneider, 791, l. 37 et s., 792.

Digitized by Google

qui ne fait que de naître, parce qu'à cet âge le caractère se forme principalement sous l'influence de l'habitude.

Comme conséquence de ces idées, Platon va jusqu'à vouloir qu'on veille sur les femmes enceintes avec un soin particulier, pour les empêcher de s'adonner à des plaisirs ou à des chagrins excessifs et insensés, et qu'on fasse en sorte que pendant tout le temps de la grossesse elles se conservent dans un état de tranquillité et de douceur.

Gymnastique. — Nous ne pouvons reproduire ici les longs détails dans lesquels entre Platon en ce qui concerne la gymnastique ; le livre VII en entier et le livre VIII en partie sont consacrés à cet objet : mouvements et exercices à imposer aux enfants, surveillance de leurs jeux, danses, courses, luttes, exercices militaires, combats gymniques, règles pour la chasse, etc. ; nous ne signalerons qu'un point, à savoir que Platon établit les mêmes exercices obligatoires pour les femmes et pour les hommes.

Musique. — Platon se livre aussi à de longs développements en ce qui concerne la musique, notamment dans le livre II ; mais nous devons nous borner aux extraits suivants :

L. II (1) : La seule chose que le législateur ait à faire, est de trouver le point dont il importe le plus pour le bonheur de ses citoyens qu'ils soient pleinement convaincus ; et quand il l'aura trouvé, d'imaginer les moyens de leur faire tenir sur ce point un langage uniforme en tout temps et en toutes rencontres. Le but de tous les chœurs doit être d'enchanter en quelque sorte l'âme des enfants, tandis qu'elle est tendre et docile, en leur répétant sans cesse les belles maximes ; et, pour les comprendre toutes en une seule, disons-leur que la vie la plus juste est aussi la plus heureuse.... On engagera, on contraindra même les poëtes à tenir ce langage pour l'instruction de la jeunesse, et à y conformer leurs mesures et leurs harmonies. L'éducation est l'art d'attirer et de conduire les enfants vers la droite raison et ce qui a été déclaré tel par les vieillards les plus sages. Afin donc que l'âme des enfants ne s'accoutume point à des sentiments contraires à la loi, mais plutôt qu'elle embrasse ou rejette les mêmes objets que la vieillesse, on a inventé les chants, qui sont de véritables enchantements destinés à produire l'accord dont nous parlons ; et parce que les enfants ne peuvent souffrir rien de sérieux, il a fallu déguiser ces enchantements sous le nom de chants et de jeux ; le législateur habile engagera le poëte, et le contraindra même, à exprimer dans ses paroles, ses mesures, ses figures et ses accords, le caractère d'une âme tempérante, forte, vertueuse... Si j'étais législateur, je ne négligerais rien pour forcer les poëtes et tous mes citoyens à tenir les mêmes discours ; je n'aurais point de châtiments assez grands pour punir

(1) V. Cousin, t. 7, pp. 100 et 101 ; 89 et 90 ; 96 à 100 ; 81 à 83 ; 103 à 119. — Schneider, 664 ; 659, l. 6 et s., 660 ; 662, l. 3 et s., 663 ; 656, l. 31 et s., 657 ; 665, l. 16 et s., à 671.

Digitized by Google

quiconque oserait dire qu'il y a des méchants qui vivent heureux, et que l'utile est une chose, et le juste une autre. La condition de l'injuste, outre qu'elle est plus honteuse et plus criminelle, est dans la réalité plus fâcheuse que celle de l'homme juste et vertueux; et quand cela ne serait pas aussi certain que la raison nous le démontre, si un législateur s'est cru quelquefois permis de tromper les jeunes gens pour leur avantage, fut-il jamais un mensonge plus utile que celui-ci, et plus propre à les porter d'eux-mêmes à la vertu ?

Le pays qui va ici servir de modèle à Platon, c'est l'Égypte.

Il ne serait pas raisonnable de laisser à la disposition des poëtes l'éducation et les divertissements que nous donnent les Muses, et à l'égard de la mesure, de la mélodie, et des paroles, de leur accorder la liberté de choisir ce qui leur plaît davantage, pour l'enseigner ensuite dans les chœurs à la jeunesse, sans se mettre en peine si ces leçons la formeront à la vertu ou au vice. C'est cependant ce qui est permis aujourd'hui presque en tous les pays, excepté l'Égypte. Il y a longtemps, à ce qu'il paraît, qu'on a reconnu chez les Égyptiens que la jeunesse ne doit employer habituellement que ce qu'il y a de plus parfait en fait de figure et de mélodie; c'est pourquoi, après en avoir choisi et déterminé les modèles, on les expose dans les temples, et il est défendu aux artistes de rien innover, ni de s'écarter en rien de ce qui a été réglé par les lois; et cette défense subsiste encore aujourd'hui, et pour les figures, et pour toute espèce de musique; on trouve chez eux des ouvrages de peinture ou de sculpture faits depuis dix mille ans, qui ne sont ni plus ni moins beaux que ceux d'aujourd'hui, et qui ont été travaillés sur les mêmes règles. C'est un chef-d'œuvre de législation et de politique. Leurs autres lois ne sont peut-être pas exemptes de défauts; mais pour celle-ci, elle nous prouve qu'il est possible de fixer par des lois, d'une manière durable et avec assurance, les chants qui sont absolument beaux. Si donc quelqu'un était assez habile pour saisir ce qu'il y a de vrai en ce genre, il doit en faire une loi avec assurance, et en ordonner l'exécution, persuadé que le goût du plaisir, qui porte sans cesse à inventer de nouvelle musique, n'aura pas assez de force pour abolir des modèles une fois consacrés, sous prétexte qu'ils sont surannés; du moins voyons-nous qu'en Égypte, loin que le goût du plaisir ait prévalu sur l'antiquité, tout le contraire est arrivé.

Platon veut que chaque citoyen, sans distinction d'âge, de sexe, de condition, libre ou esclave, en un mot que tout l'État en corps se répète sans cesse à lui-même les belles maximes, et qu'à certains égards il varie et diversifie ses chants en tant de manières qu'il y trouve toujours un nouveau plaisir. Pour engager les vieillards à chanter de bonne grâce, Platon veut qu'ils le fassent dans des banquets, échauffés par le vin, devant un petit nombre d'amis; il indique ensuite les règles concernant la musique qui convient aux vieillards, et les connaissances que ces derniers doivent posséder à ce sujet.

Dans le liv. VIII(1), nous voyons encore Platon établir certaines règles concernant les rhapsodes, les disputes entre les chœurs, les combats de musique entre les citoyens, etc.

---

(1) V. Cousin, t. 8, pp. 107 et 108. — Schneider, 834, l. 44 et s., 835.

Digitized by Google

Nous ne reproduirons pas ici le passage du l. VII dans lequel Platon veut qu'on fasse apprendre aux enfants les discours qu'il tient lui-même dans les *Lois;* nous avons déjà fait connaître ce passage précédemment.

Sciences qu'il faut enseigner a la jeunesse. — Platon énumère dans le l. VIII(1) les sciences qu'il faut enseigner à la jeunesse, et trace les limites dans lesquelles cette étude doit se renfermer pour la généralité des hommes libres (la science des nombres et du calcul; la science qui mesure la longueur, la surface et la profondeur; et la science qui nous instruit des révolutions des astres et de l'ordre qu'ils gardent entre eux); il signale en même temps l'ignorance des Grecs dans ces matières. Dans le l. V(2) il indique les avantages que la science des nombres offre pour l'éducation.

Repas en commun. Banquets. — Il préconise aussi l'institution des repas en commun; il leur reconnaît bien, ainsi qu'aux gymnases, quelques inconvénients (ils rendent la jeunesse trop belliqueuse et la poussent à un amour contre nature); mais néanmoins il les trouve tellement avantageux qu'il veut même y soumettre les femmes; seulement il ne se fait pas illusion sur les difficultés de cette entreprise.

L. VI(3) : A Sparte et en Crète, les repas en commun pour les hommes ont été sagement introduits; mais on a eu le tort de ne pas étendre la même loi aux femmes, et de ne pas faire de règlement qui les assujettisse à la vie commune; et comme ce sexe est, à raison même de sa faiblesse, plus porté que nous autres hommes à se cacher et à agir par des voies détournées, c'est une faute du législateur de le négliger, comme difficile à gouverner. Le manque de lois sur cet objet détruit le bon effet de beaucoup d'autres. Ne prescrire aucun ordre aux femmes pour leur conduite, n'est pas seulement laisser l'ouvrage imparfait; le mal va bien au delà, *et d'autant plus loin que ce sexe a moins de disposition que le nôtre à la vertu.* Il est donc plus avantageux pour le bien public, de prescrire en commun aux hommes et aux femmes les mêmes pratiques. Mais aujourd'hui les choses sont disposées si peu favorablement à cet égard, que dans les autres cités où les repas en commun n'ont jamais été établis, la prudence ne permet pas même d'en parler; comment ne s'y rendrait-on pas ridicule, si l'on entreprenait d'assujettir les femmes à manger et à boire en public? Il n'est rien que ce sexe portât plus impatiemment; accoutumé qu'il est à une vie cachée et retirée, il n'est point de résistance qu'il n'oppose au législateur qui voudra le produire de

(1) V. Cousin, t. 8, pp. 72 à 84. — Schneider, 817 i. f., à 822.
(2) V. Cousin, t. 7, pp. 299 et 300. — Schneider, 747, l. 5 et s.
(3) V. Cousin, t, 7, pp. 369 à 371. — Schneider, 781.

Digitized by Google

force au grand jour, et à la fin son opiniâtreté l'emportera. Ainsi la seule proposition de ce projet, quelque raisonnable qu'il soit, ne serait écoutée nulle part ailleurs par les femmes sans de grandes clameurs; mais ici peut-être s'y prêteraient-elles.

Platon préconise de même les banquets (l. I et II) (1), d'abord parce qu'un certain usage des divertissements et des plaisirs est avantageux, en ce qu'on s'exerce par là d'avance à les surmonter, et que si par la suite on y est exposé, on n'en deviendra pas esclave (il critique même Sparte et la Crète de ne pas avoir d'institutions de ce genre); ensuite, ce qui fait connaître le caractère et la disposition des hommes est éminemment utile à l'art dont l'objet est de les rendre meilleurs, c'est-à-dire à la politique; or, de l'usage bien réglé des banquets on retire ce bien, d'y voir à découvert les différents caractères, et cela par une épreuve qui est de toutes la moins coûteuse, la plus sûre et la plus courte. Seulement Platon veut qu'il y ait de la règle et de l'ordre dans les banquets.

La première chose dont une pareille assemblée a besoin, c'est un chef, ennemi du tumulte, bien au fait des lois d'une telle assemblée, puisque son devoir est non-seulement de veiller à entretenir l'amitié entre les convives, mais encore de faire servir leur réunion à en resserrer les nœuds de plus en plus Ainsi, il faut mettre à la tête de cette troupe échauffée par le vin un chef sobre et sage; s'il est jeune, peu sage, et qu'il fasse la débauche avec eux, il aura bien du bonheur s'il n'en résulte quelque grand mal. Les banquets, pourvu qu'ils se passent dans l'ordre, sont d'une grande conséquence pour l'éducation. Dans tout État où, regardant l'usage des banquets comme d'une grande importance, on s'y comportera selon les règles, où l'on en fera un exercice et un apprentissage de la tempérance, où l'on se permettra, en gardant les mêmes bornes, l'usage des autres plaisirs, dans le dessein de s'exercer à les vaincre, une pareille pratique ne saurait être trop autorisée. Mais si l'on n'en use que comme d'un divertissement, s'il est permis à chacun de boire quand il voudra, avec ceux qu'il voudra, sans garder d'autre règle que celle qui lui plaira, jamais je n'autoriserai par mon suffrage l'usage des banquets; j'aimerais encore mieux alors limiter considérablement l'usage du vin. Dans le l. II, Platon règle les limites dans lesquelles l'usage du vin sera permis aux différents âges.

Aristote dit (2) que, si l'on excepte la communauté des biens et la communauté des femmes et des enfants, tout se ressemble dans les deux républiques de Platon, et il mentionne spéciale-

---

(1) Liv. I, V. Cousin, t. 7, pp. 26 à 45; pp. 56 à 70; — Schneider, 634 à 640; 645 à 650. — Liv. II, V. Cousin, t. 7, pp. 71, 105 à 129; — Schneider, 652; 665, l. 39 et s., à 674.

(2) Liv. II, chap. III, § 2.

Digitized by Google

ment l'éducation comme étant réglée de la même manière des deux côtés. Sans doute, la seconde partie de cette observation, c'est-à-dire celle qui concerne l'éducation, ne serait pas complétement exacte, si on l'interprétait en ce sens que tout ce qui touche à l'éducation est réglé, jusqu'aux moindres détails, d'une manière uniforme dans la *République* et dans les *Lois*; mais prise dans un sens large, elle est fondée; et par conséquent, de même que pour ce qui avait trait à la propriété et à la famille, nous nous bornerons ici à quelques courtes considérations, pour ne pas répéter ce que nous avons déjà dit, dans le titre II, au sujet des idées émises par Platon concernant l'éducation, son importance, et les éléments qu'il faut y faire entrer.

Platon, qui dans la *République* avait attaché la plus haute importance à l'éducation, lui accorde aussi la plus grande place dans les *Lois*; dans le dernier dialogue comme dans le premier, il fait ressortir à mainte reprise l'action décisive qu'elle exerce sur la société, et, dans les deux ouvrages aussi, il la règle, en s'emparant des membres de son État dès le moment même de leur naissance, pour les suivre et les accompagner jusqu'à l'âge d'homme. Malgré toute l'influence qu'il reconnaît à l'éducation, nous le voyons cependant déclarer, et à bon droit, dans le livre V des *Lois*, que ce n'est pas par l'enseignement, mais par le bon exemple, que l'on peut le mieux former des hommes vertueux; la véritable éducation et de la jeunesse et de tous les âges de la vie, d'après lui, ne consiste point à reprendre, mais à faire constamment ce qu'on dirait aux autres en les reprenant. Ces deux idées de Platon sur l'influence prépondérante de l'éducation et sur celle également prépondérante de l'exemple, ne sont nullement inconciliables : l'exemple, en effet, peut parfaitement être envisagé comme un élément particulier de l'éducation considérée en général.

Nous appelons l'attention sur une idée de Platon qui nous semble des plus justes : il ne veut ni d'une éducation efféminée, ni d'une éducation contrainte; à ses yeux, la première a pour effet de rendre les enfants chagrins, colères, et toujours prêts à s'emporter pour les moindres sujets, et la seconde n'est bonne qu'à leur inspirer des sentiments de bassesse, de lâcheté, de misanthropie; il veut en conséquence que l'on suive dans l'éducation un moyen terme, qui ne soit ni faiblesse ni rigueur. Cette observation nous paraît éminemment judicieuse, et l'on pourrait surtout en faire son profit aujourd'hui que l'on semble en

Digitized by Google

général pencher vers l'une des exagérations ainsi condamnées ; on entend en effet de toutes parts reprocher à l'enseignement, tel qu'il est généralement organisé, de manquer d'attrait ; nous pensons avec Platon que l'homme n'est pas né pour le plaisir : il est né avant tout pour le travail (seulement Platon tombait dans l'erreur commune de l'antiquité en n'estimant que le travail intellectuel); le travail est donc un devoir, et un devoir dont l'accomplissement remplit et doit remplir toute la vie ; c'est comme tel partant qu'il faut le présenter à l'enfant; c'est au travail et au devoir que l'homme doit être formé et façonné dès ses plus jeunes années ; sans doute, on peut et on doit procéder de manière à faire sentir à l'enfant le charme dont l'accomplissement du devoir est naturellement accompagné dans l'âme de l'homme de bien ; sans doute, il faut écarter de l'enfance et de l'éducation à laquelle on la soumet tout ce qui ne constitue que difficultés rebutantes, obstacles inutilement élevés, ou rigueurs excessives ; mais les vraies difficultés, celles de l'enseignement et celles de la vie, doivent être envisagées de face, et non pas éludées ; ce n'est point pour vivre en esclave que l'enfant doit être élevé, mais ce n'est pas davantage pour vivre en sybarite ; ce qu'il faut en faire, c'est un homme fortement trempé, et pour cela, comme le veut Platon, l'éducation par laquelle on le forme ne doit être ni efféminée, ni rigoureuse à l'excès.

En ce qui concerne les femmes, Platon reproduit en grande partie dans les *Lois* l'erreur qu'il a commise dans la *République;* nous pouvons donc ici encore nous en rapporter à l'appréciation que nous avons déjà faite des idées qu'il formule à cet égard dans ce dernier ouvrage. Nous avons fait remarquer que l'état de dégradation auquel l'antiquité avait réduit la femme avait fait comprendre à Platon la nécessité d'un changement radical quant à la place qu'elle devait occuper dans la famille et dans la société ; pour la tirer de l'abaissement auquel elle avait été condamnée, il voulut l'élever au rang de l'homme ; malheureusement il dépassa le but ; au lieu de se borner à reconnaître aux deux sexes la même valeur morale, au lieu de proclamer leur égalité morale, mais l'égalité morale seulement, il voulut leur donner la même position sociale, et en conséquence il alla jusqu'à imposer les mêmes exercices gymnastiques et militaires à l'un et à l'autre ; c'était là, comme l'observe V. Cousin(1), tomber dans la fausse

(1) T. 7, p. LXXX.

Digitized by Google

égalité dont Platon parle lui-même, quand il montre que la vraie égalité consiste à traiter inégalement des choses inégales.

Nous terminerons en signalant le singulier enthousiasme que manifeste Platon pour ces ouvrages de peinture et de sculpture qui avaient été faits chez les Égyptiens il y a dix mille ans, et qui étaient aussi beaux que ceux faits de son temps; ainsi Platon admire l'Égypte parce que, en cent siècles, elle n'a pas fait un pas en avant; mais cette admiration, qui déjà par elle-même constitue une erreur qu'on ne sait comment qualifier, devient encore plus inexplicable, quand on se rappelle que, au dire de Platon, la loi égyptienne défendait aux peintres et aux autres artistes faisant des figures ou d'autres ouvrages semblables, de rien innover, et de s'écarter en rien de ce qui avait été réglé par les lois du pays; mais s'il en est ainsi, si les artistes égyptiens devaient se conformer strictement dans leurs productions aux modèles exposés dans les temples, loin de devoir éprouver de l'admiration, il n'y avait pas même lieu de s'étonner de ce que les œuvres des plus anciens artistes de l'Égypte fussent aussi belles que celles des plus récents; si le changement est prohibé d'une manière absolue, il n'y a absolument rien de surprenant, encore moins rien d'admirable, à ce que l'ancien soit aussi beau que le nouveau; en d'autres termes, si le progrès est interdit, rien d'extraordinaire à ce que les temps antérieurs soient à la hauteur des temps présents.

### VIII. — Les conditions les plus favorables pour l'établissement d'un bon gouvernement.

Donnez-moi (1) un État gouverné par un tyran, que ce tyran soit jeune, qu'il ait de la mémoire, de la pénétration, du courage, de l'élévation dans les sentiments, et de la tempérance; alors il sera très-facile en peu de temps de donner à l'État une forme de gouvernement qui assurera son bonheur. Mais il faut en outre que sous son règne il paraisse quelque grand législateur, et qu'un heureux hasard les réunisse; lorsque cela arrive, Dieu a fait presque tout ce qu'il peut faire quand il veut rendre un État parfaitement heureux. La seconde chance d'une bonne législation est lorsqu'il se trouve deux chefs tels que celui que j'ai dépeint; la troisième, lorsqu'il y en a trois; en un mot, la difficulté croît avec le nombre de ceux qui gouvernent. La plus favorable position d'un État pour passer à un gouvernement excellent, est donc la

(1) Lois, liv. IV, V. Cousin, t. 7, pp. 217 à 223.— Schneider, 709, l. 2 et s., 710 à 712.

Digitized by Google

tyrannie, lorsque le tyran est modéré, et secondé par un législateur habile; après celle-ci, le gouvernement monarchique; au troisième rang, une certaine espèce de démocratie; au quatrième, l'oligarchie, qui est la moins propre à donner naissance à ce gouvernement parfait, parce que c'est dans l'oligarchie qu'il y a le plus de maîtres. Un tyran qui veut changer les mœurs de tout un État, n'a besoin ni de beaucoup d'efforts ni de beaucoup de temps; il n'a qu'à frayer lui-même la route par laquelle il veut que ses sujets marchent; qu'il ait dessein de les porter à la vertu ou au vice, il suffit qu'il leur trace dans sa conduite celle qu'ils ont à suivre, qu'il approuve, qu'il récompense certaines actions, qu'il en condamne d'autres, et qu'il couvre d'ignominie ceux qui refuseraient de lui obéir. Pour changer les lois dans un État, il n'y a pas de voie plus courte et plus facile, il n'y a même pas d'autre voie, que l'exemple de ceux qui sont revêtus de l'autorité. Malheureusement il est rare que des chefs puissants donnent le bon exemple. En général, il est vrai de dire que, quand les lumières et la tempérance sont jointes dans le même homme avec le souverain pouvoir, c'est de là que prennent naissance la bonne police et les bonnes lois, et qu'elles ne peuvent avoir une autre origine. A certains égards donc il est difficile d'établir une bonne législation, et à d'autres égards rien ne serait plus aisé, dans la supposition que nous venons de faire.

Platon reproduit ici, mais en la modifiant, une idée qu'il a déjà émise dans ses deux autres ouvrages politiques, la *Royauté* et la *République*, savoir l'idée d'un législateur unique ; dans la *République* notamment, nous avons vu que, tout en reconnaissant les difficultés considérables qui s'opposaient à l'application de ses théories politiques, il croyait néanmoins cette application possible, mais à la condition qu'il apparût un prince vraiment philosophe pour y présider ; dans les *Lois*, il ne renonce nullement à cette doctrine ; après avoir reconnu que les lois ne sont pas et ne peuvent pas être l'œuvre d'une volonté arbitraire, réglant tout à sa guise et suivant ses caprices, après avoir établi qu'elles doivent être en rapport avec le caractère du peuple auquel elles sont destinées, et avec les circonstances au milieu desquelles on se trouve, il déclare que c'est un tyran, assisté d'un sage et habile législateur, qui peut le mieux et même qui peut seul changer les lois d'un État de manière à arriver au meilleur gouvernement possible; mais en même temps il exige de ce tyran qu'il soit doué des plus belles qualités et des vertus les plus solides. Ainsi, d'après Platon, les réformes doivent venir d'en haut; ce n'est pas le peuple, c'est le pouvoir qui doit faire les révolutions; les institutions, les mœurs, les coutumes, tout est réglé et modifié dans l'État, non d'après les vœux et conformément à la volonté de la nation voulant et agissant elle-même ou faisant agir ses représentants, mais par un pouvoir particulier, par une puis-



Digitized by Google

sance individuelle, qui fait dériver son droit d'elle-même, et qui agit d'après ses propres vues; le peuple n'a pas autre chose à faire que suivre l'impulsion qu'on lui donne. V. Cousin (1), après avoir fait connaître cette doctrine de Platon, y donne son adhésion, en déclarant que Platon pense avec raison que la tyrannie, c'est-à-dire la dictature, est la forme de gouvernement la plus favorable pour jeter les fondements d'une législation et la protéger à sa naissance contre la révolte des passions, qui ne peuvent s'accoutumer en un jour au frein salutaire des lois. Nous ne pouvons, pour notre part, souscrire à cette appréciation; sans doute, il peut être vrai que, dans certaines circonstances, il ne soit possible qu'à la dictature d'améliorer une situation donnée; mais ce n'est jamais là qu'une déplorable nécessité, à laquelle il peut être indispensable de se soumettre, mais qui ne peut jamais être considérée en elle-même comme un bien; il ne nous est surtout pas possible d'admettre, comme le pense Platon, qu'il ne puisse y avoir dans un État « de disposition plus favorable que celle-là à une bonne et prompte législation. » Est-il raisonnable de soutenir que la situation la plus favorable pour arriver à un gouvernement excellent serait celle d'un État où régnerait un tyran vertueux, sans qu'il y eût aucun compte à tenir du degré d'activité, d'intelligence et de moralité du peuple même sur lequel règne ce tyran? Les vices ou les qualités de la généralité, de la masse tout entière, pèseraient moins dans les destinées d'une nation, que les défauts ou les vertus d'un seul de ses membres? Un peuple, pour avoir foi en son avenir, devrait moins compter sur ses propres mérites que sur ceux de son chef? Vicieux, mais ayant à sa tête un tyran accompli, il parviendrait plus sûrement à une organisation parfaite, que s'il était vertueux, mais livré à ses propres forces? Poser la question, c'est la résoudre. Platon d'ailleurs reconnaît et signale lui-même les dangers inhérents à la situation qu'il donne comme la plus avantageuse pour l'établissement d'un bon gouvernement : il déclare en termes formels qu'il est rare que des chefs puissants donnent le bon exemple; mais cette considération ne devait-elle pas lui faire voir tout ce que sa thèse présente de faux, et ne lui interdisait-elle pas surtout de la formuler d'une manière aussi absolue? La théorie et la pratique nous semblent toutes deux

(1) T. 7, p. XLVII.

Digitized by Google

s'opposer à ce que l'idée émise par Platon soit élevée à la hauteur d'un principe; si, en fait, l'application de son système peut parfois être nécessaire ou présenter des avantages sérieux, ce n'est jamais qu'à titre exceptionnel, pour une période momentanée, dans une situation troublée, ou dans un état de civilisation peu avancée; mais, en théorie, son système est absolument condamnable, car il est au plus haut point attentatoire à la liberté de l'homme, à sa dignité, à la justice: en vertu de quel titre, en effet, un seul pourrait-il imposer sa volonté à tous? En vertu de sa supériorité? Qu'est-ce qui établit et démontre cette supériorité à laquelle il prétend? Est-ce que d'autres ne peuvent pas élever la même prétention? Est-il plus qu'un homme? Les autres sont-ils moins que des hommes? Et que de dangers n'entraînerait pas l'admission d'une telle doctrine! Que d'illusions sincères, mais non moins funestes à la société, n'enfanterait-elle pas! Que de menées ambitieuses et intéressées, que de passions égoïstes ne provoquerait-elle et ne favoriserait-elle pas! Il n'y a donc nulle comparaison possible entre les quelques avantages qu'elle pourrait accidentellement procurer et les immenses inconvénients qui en sont inséparables.

Nous disons que Platon n'a fait ici que reproduire, mais en la modifiant, une idée qu'il avait déjà émise antérieurement; la modification consiste en ce qu'il adjoint ici au tyran un collaborateur, un législateur sage et habile, qui le seconde dans son entreprise; mais par là il introduit encore une difficulté nouvelle dans sa thèse; toutes les difficultés précédemment indiquées subsistent, et, en outre, il faut encore, point difficile à obtenir, pour ne pas dire plus, qu'il y ait un accord constant entre les deux personnages auxquels il attribue la mission de réformer l'État; nous ne devrons pas aller bien loin pour trouver la preuve des obstacles que rencontre nécessairement l'application d'un pareil système : c'est Platon lui-même qui nous la fournira; chacun connaît les rapports qu'il a eus avec Denys le Jeune, tyran de Syracuse, et l'insuccès complet de ses efforts pour en faire un souverain pénétré de ses propres idées; son exemple personnel devait ainsi ou aurait dû lui ouvrir les yeux sur tout ce que ses idées avaient de chimérique. Répétons toutefois qu'il ne méconnaissait pas la quasi-impossibilité qu'il pouvait y avoir à rencontrer un tyran accompli comme celui qu'il jugeait nécessaire pour la mission élevée dont il le chargeait : dans le passage même où il expose la doctrine que nous

Digitized by Google

critiquons, il reconnaît les difficultés de son application; dans un passage du liv. III, il va encore plus loin, puisqu'il semble en proclamer l'impossibilité, en déclarant qu'il n'est point d'âme humaine qui soit capable, jeune et n'ayant de compte à rendre à personne, de soutenir le poids du souverain pouvoir. Accusé de contradiction sur ce point, Platon répondrait peut-être qu'il veut le concours du tyran et du législateur, l'un secondant l'autre et lui servant en même temps de guide et de frein; soit, mais nous avons vu que cette solution ne contribue en rien à rendre le système d'une exécution plus facile.

## IX. — Théorie du gouvernement tempéré.

Malgré les avantages(1) particuliers qui paraissaient devoir assurer une longue durée à la confédération dorienne, deux des trois États qui la composaient ont perdu en peu de temps leur constitution. Ce qui les perdit, c'est que leurs rois se portèrent les premiers à violer les conventions, en voulant avoir plus que les lois ne leur donnaient, et en ne s'accordant plus avec eux-mêmes sur ce qu'ils avaient accepté et juré; cette contradiction avec eux-mêmes les jeta dans des désordres qui les perdirent. Quelles précautions le législateur aurait-il dû prendre? Il n'est pas difficile de le reconnaître, si on jette les yeux sur Sparte. Si, au lieu de donner à une chose ce qui lui suffit, on va beaucoup au delà, par exemple, si on donne à un vaisseau de trop grandes voiles, au corps trop de nourriture, à l'âme trop d'autorité, tout se perd: le corps devient malade par excès d'embonpoint; l'âme tombe dans l'injustice, fille de la violence. Il n'est point d'âme humaine qui soit capable, jeune et n'ayant de compte à rendre à personne, de soutenir le poids du souverain pouvoir, de manière que la plus grande maladie, l'ignorance, ne s'empare pas d'elle et ne la rende pas un objet d'aversion pour ses plus fidèles amis, ce qui la conduit bientôt vers sa perte. Un dieu, je pense, a modéré à Sparte l'autorité royale, en la partageant entre deux branches, tandis qu'elle était une primitivement. Ensuite, un homme, dans lequel était une vertu divine, voyant qu'il y avait encore dans ce gouvernement je ne sais quelle inflammation, tempéra la force excessive que la naissance donne aux rois, par l'influence qu'il accorda à la sagesse de l'âge, en établissant un sénat de vingt-huit vieillards, dont le pouvoir, dans les matières les plus importantes, contrebalançait celui des rois. Enfin, un troisième sauveur de l'État, jugeant qu'il restait encore dans le gouvernement je ne sais quoi de fougueux et de bouillant, lui donna un frein dans l'établissement des éphores, qu'il revêtit d'une autorité presque égale à celle des rois. De cette sorte la royauté, ayant trouvé la mesure de force qui lui suffisait, se conserva et

(1) *Lois*, liv. III, V. Cousin, t. 7, pp. 150 à 199. — Schneider, 683, l. 41 et s., 684 à 702.

Digitized by Google

sauva l'État avec elle. On ne doit donc jamais établir d'autorité trop puissante et qui ne soit pas tempérée. Le législateur doit s'imposer trois choses, savoir que la liberté, la concorde et les lumières règnent dans l'État. Il y a deux espèces de constitutions mères, d'où naissent toutes les autres : l'une est la monarchie, et l'autre la démocratie; or, il est absolument nécessaire qu'un gouvernement tienne de l'une et de l'autre, si l'on veut que la liberté, les lumières et la concorde y règnent. Les Perses et les Athéniens, en aimant à l'excès et exclusivement, les uns la monarchie, les autres la liberté, n'ont pas su garder une juste mesure; ce milieu a été bien mieux gardé en Crète et à Lacédémone. Pour prouver sa thèse, Platon choisit le gouvernement le plus despotique et le gouvernement le plus libre, et recherche ce qu'ils valent l'un et l'autre ; les ayant pris tous deux dans une juste mesure, d'autorité pour le premier, et de liberté pour le second, il montre que, tant que les choses ont subsisté sur ce pied, tout y a réussi admirablement, et qu'au contraire, depuis qu'on y a porté, d'un côté l'obéissance, et de l'autre l'indépendance, aussi loin qu'elles peuvent aller, il n'en est arrivé rien de bon ni à l'un ni à l'autre.

Mégille (1) : Lorsque je porte mes regards sur le gouvernement de Lacédémone, je ne sais quel nom lui donner. Il me paraît tenir de la tyrannie, à raison du pouvoir des éphores. Sous un autre aspect, il me semble que la démocratie s'y trouve autant qu'en aucun autre État. Il y aurait aussi de l'absurdité à lui refuser le titre d'aristocratie. Pour la royauté, elle est à vie chez nous. — Clinias : Je me trouve dans le même embarras, et ne puis déterminer lequel de ces gouvernements est celui de Cnosse. — Platon : C'est que vos gouvernements sont de vrais gouvernements; ceux que nous avons nommés ne le sont pas; ils ne sont qu'un assemblage de citoyens dont une partie est maîtresse, et l'autre esclave; et chacun d'eux prend son nom de la partie en qui réside l'autorité.

Platon abandonne ici sa théorie de la souveraineté du génie, du pouvoir absolu d'un prince philosophe ou d'une classe de philosophes, pour y substituer une doctrine bien différente : il se déclare expressément en faveur du gouvernement tempéré, en se prononçant nettement contre le pouvoir absolu, soit d'un seul, soit de la multitude. Il y a ce que Platon appelle deux constitutions politiques mères : l'une est la monarchie, et l'autre la démocratie; le principe de la première est l'autorité, celui de la seconde, la liberté; chacune de ces constitutions peut se maintenir longtemps, prospérer, briller, mais à la condition de ne pas exagérer son principe, et de faire quelque concession au principe contraire, la monarchie à celui de la démocratie, la démocratie à celui de la monarchie; il faut condamner également un pouvoir exorbitant et une liberté exagérée. Platon trouve dans l'histoire des exemples

(1) *Lois*, liv. IV, V. Cousin, t. 7, pp. 224 et 225. — Schneider, 712, l. 5 et s.

Digitized by Google

divers qui viennent à l'appui de sa manière de voir : les rois d'Argos et de Messène se sont perdus par l'excès de leur pouvoir, la loi n'ayant pas eu la précaution d'établir des institutions intermédiaires, propres à garantir la liberté des sujets; à Sparte, au contraire, grâce à une suite d'événements heureux et de législateurs habiles, l'autorité royale subit une série de restrictions, d'abord par le partage du trône entre deux princes, ensuite par l'institution du sénat, et enfin par la création de l'éphorat, et c'est cette combinaison d'éléments divers, ce mélange de monarchie, d'aristocratie et de démocratie, qui fit la force et assura la durée de la constitution spartiate; en Perse, la monarchie fut glorieuse sous Cyrus, parce qu'elle était tempérée; mais elle se perdit, quand les rois se firent dieux, et que les sujets devinrent des esclaves, du bien desquels les princes ne s'inquiétaient guère, et qui de leur côté n'éprouvaient que de la haine pour leurs maîtres; la démocratie athénienne dégénéra également aussitôt que son principe fut porté au delà de ses limites légitimes; d'une part donc, on aboutit à une monstrueuse tyrannie, et de l'autre à une licence effrénée; ce double résultat démontre que la seule solution admissible se trouve dans la combinaison des deux principes, dont chacun, pris isolément et étendu outre mesure, est impuissant à rien produire de bon, et est la source d'une infinité de maux. Laissant de côté les quelques lignes d'Hippodamus de Milet que nous avons reproduites au sujet des avantages du gouvernement mixte, on peut dire que c'est Platon qui a, le premier, établi d'une manière scientifique la nécessité de faire une juste combinaison de la liberté et de l'autorité, et d'introduire des éléments divers dans la composition du gouvernement; c'est lui qui, le premier, a fait de l'idée d'une constitution pondérée une véritable théorie scientifique. Cette idée était originale; elle était en même temps profonde; le pouvoir, en effet, a des entraînements auxquels il est difficile d'échapper; la vertu la plus pure peut avoir ses moments de défaillance; à moins de nier les erreurs et les abus qui peuvent résulter de la faiblesse et des passions de l'homme, il faut nécessairement prendre des précautions contre ceux auxquels on remet l'autorité; il est dangereux à cet égard d'asseoir le pouvoir sur un seul et unique principe, parce qu'il est toujours à craindre que ce principe ne dépasse ses limites légitimes; sans une combinaison entre des éléments divers, sans un mélange convenable, l'élément domi-

Digitized by Google

nant, ne trouvant devant lui aucun obstacle qui l'arrête, s'abandonne bien vite à ses tendances exclusives et absorbantes, il s'étend outre mesure, et alors il ne tarde pas à se perdre, en perdant avec lui l'État tout entier; c'est là le sort réservé à tout pouvoir qui n'est soumis à aucun contrôle, ou dont l'action n'est entravée par aucun contrepoids; il faut donc nécessairement que le pouvoir soit tempéré, et à cet effet il ne peut être qu'avantageux que des éléments divers entrent dans sa composition. Sans doute, nous ne pouvons pas dire que Platon ait trouvé et déterminé le mélange et la combinaison propres à constituer le meilleur gouvernement possible; mais il a posé en principe la nécessité et mis en lumière les avantages de cette combinaison et de ce mélange, et c'est là son mérite. On recherche encore aujourd'hui les moyens de mettre sa théorie en pratique; on s'occupe encore de la question de savoir quelle est la meilleure combinaison à faire des éléments divers qui doivent entrer dans le gouvernement; bien des révolutions résultent de ce que le pouvoir, confié à certaines mains, devient par son exagération un principe d'oppression insupportable; les constitutions qui se sont conservées le plus longtemps sont celles où un heureux équilibre a été introduit, soit par l'action d'un législateur habile, soit par suite d'un concours de circonstances favorables.

Nous ne dirons que quelques mots des critiques dirigées par Aristote (1) contre cette partie du système politique de Platon. Il lui reproche en particulier de composer la constitution parfaite de démagogie et de tyrannie, deux formes de gouvernement qu'on est en droit ou de nier complétement ou de considérer comme les pires de toutes, et il ajoute qu'on a bien raison d'admettre une combinaison plus large, et que la meilleure constitution est aussi celle qui réunit le plus d'éléments divers. Mais remarquons que la pensée réelle de Platon n'est pas que la monarchie et la démocratie soient les seuls éléments à combiner; ce qui le prouve, c'est qu'il ne reconnaît comme véritables gouvernements que ceux de Sparte et de Cnosse, où la constitution renferme en elle toute la série des formes de gouvernement, et non pas seulement la monarchie et la démocratie. Aristote reproche aussi à Platon de négliger l'élément aristocratique; or, Platon signale expressément les avantages qu'offre le sénat dans la constitution spartiate; il

(1) *Politique*, liv. II, chap. II, §§ 9 et s.

Digitized by Google

est vrai qu'Aristote présente le sénat comme une institution propre à la démocratie, mais cela ne peut évidemment s'entendre d'un sénat tel que celui de Sparte; bien plus, après avoir reproché à Platon de préconiser une constitution trop peu aristocratique, Aristote blâme ses tendances oligarchiques, il le blâme de ne rien accorder à l'élément monarchique et de n'accorder qu'une place inférieure à l'élément démocratique; ces reproches sont contradictoires : si le système de Platon est trop peu aristocratique, il ne peut être trop oligarchique.

### X. — Les classes.

Il serait (1) à souhaiter que tous vinssent dans notre colonie, n'ayant rien l'un plus que l'autre; mais comme cela n'est pas possible, il est nécessaire, pour plusieurs raisons, et même pour mettre l'égalité dans les ressorts de l'État, que les cens soient inégaux, afin que dans la collation des charges, l'imposition des subsides et les distributions, chacun soit traité comme il doit l'être, non-seulement d'après son mérite personnel et celui de ses ancêtres, la force et la beauté du corps, mais encore d'après les richesses et l'indigence, et que, par rapport aux hommes et aux dignités, l'égalité étant établie entre les citoyens par un partage inégal en soi, mais proportionné à un chacun, il n'y ait point de discussions à ce sujet. Pour cet effet, il nous faut partager les citoyens en quatre classes, eu égard à leurs revenus. On les nommera premiers, seconds, troisièmes, quatrièmes, ou de telle autre manière qu'on jugera à propos; et les uns resteront dans la même classe, les autres, de pauvres étant devenus riches, ou de riches pauvres, passeront dans une autre classe suivant leurs revenus.

Nous avons vu dans la *République* Platon établir une division des classes qu'il fondait sur les aptitudes diverses des individus, les uns étant nés et formés pour devenir magistrats, les autres pour devenir guerriers, d'autres enfin pour remplir les fonctions d'artisans et de laboureurs; il ne pouvait naturellement pas être question là d'une division des classes d'après la fortune, puisque les biens y sont en commun, puisqu'il ne s'y rencontre ni riches ni pauvres. Les *Lois* nous offrent un système tout différent de celui de la *République*, bien moins arbitraire dans son application, par conséquent bien supérieur; comme elles admettent la propriété, elles admettent aussi des différences dans la fortune des citoyens; il est vrai qu'elles ne maintiennent la propriété que

(1) *Lois*, liv. V, V. Cousin, t. 7, pp. 292 et 293. — Schneider, 744, l. 46 et s.

Digitized by Google

dans une certaine mesure, et que l'inégalité de fortune qui peut exister entre les citoyens est renfermée dans des limites étroites; mais cette inégalité est suffisante toutefois pour permettre à Platon d'adopter, dans son système politique, un principe nouveau, le principe du cens, et de baser la distribution des citoyens dans son État sur la différence de leur fortune. Cette distribution nouvelle est bien préférable à celle de la *République*; nous avons nous-même signalé les contrastes que présentent les classes de la *République* et les castes de l'Inde et de l'Égypte; mais, malgré des différences considérables et manifestes, il n'est pas à méconnaître qu'il y a une certaine analogie entre les unes et les autres; sans doute, entre les classes supérieures et les classes inférieures de l'État de Platon, il n'existe pas, dans son esprit, une barrière absolument infranchissable; mais il n'est guère facile toutefois de la franchir, puisque chaque classe a ses fonctions propres, auxquelles chacun de ses membres doit se consacrer durant sa vie entière sans pouvoir à volonté changer de fonctions et d'occupations; cette division n'est donc jusqu'à un certain point que la classification orientale, mais transformée conformément aux idées et aux tendances d'un philosophe pour qui la philosophie domine tout et doit tout dominer; la classification des *Lois*, au contraire, ne prête en aucune manière à une comparaison semblable. Ensuite, tandis que la répartition de la *République* était plutôt une division morale, celle des *Lois* offre un caractère positif, un caractère pratique prononcé. Enfin, tandis que celle-là était essentiellement aristocratique, celle-ci est infiniment plus démocratique. Aux yeux de Platon, c'était apparemment déchoir; il acceptait le nouveau système, reproduction de celui de son ancêtre Solon, bien plus qu'il ne l'approuvait; en réalité, c'était progresser; c'était d'échoir, à ses yeux, parce que c'était substituer à une base d'appréciation morale une base d'appréciation purement matérielle; en réalité, c'était progresser : il renonçait à cette injuste et flétrissante classification des citoyens qui, imposant à ceux-ci les travaux matériels, et attribuant à ceux-là le monopole des occupations libérales, des travaux intellectuels, ne pouvait aboutir qu'à dégrader et à corrompre les uns et les autres; il remplaçait cette classification par une répartition nouvelle, élevant ou abaissant chacun suivant le résultat de ses efforts, et n'infligeant à personne cette flétrissure d'une condamnation à une infériorité perpétuelle et irremédiable; c'était là, dans une certaine mesure, reconnaître les droits et la puissance du travail; c'était, jusqu'à

Digitized by Google

un certain point, rendre à l'individu une partie de sa valeur, en le chargeant de faire lui-même sa position et sa destinée; c'était provoquer et encourager le travail, l'activité et l'économie.

Qu'on nous comprenne bien toutefois : nous n'entendons nullement appuyer la thèse de Platon en ce sens que la classification des citoyens qu'il propose dans les *Lois* constituerait, à notre avis, la solution rationnelle à donner à la question de la répartition des droits politiques entre les diverses classes de la société; nous aurions à ce point de vue bien des réserves à faire; nous voulons ici simplement établir que la classification des *Lois* est infiniment supérieure et préférable à celle de la *République*, et cela parce que la première, à la différence de la dernière, n'est nullement arbitraire et qu'elle se base sur des différences que chacun est à même d'apprécier, parce qu'elle n'entraîne pas une inégalité irremédiable et qu'elle n'élève nullement entre les citoyens des barrières infranchissables ou pour ainsi dire telles, et enfin parce qu'elle est empreinte d'un caractère démocratique prononcé, qui la met en opposition avec le système aristocratique de la *République*.

## XI. — Les magistratures (1).

Importance d'un bon choix des magistrats. — Tout État qui, après s'être donné les meilleures lois, prépose à leur exécution des magistrats incapables, non-seulement ne tirera aucun avantage de ses lois, mais encore ce mauvais choix sera pour lui la source d'une infinité de maux. Il faut donc, pour mériter d'être élevé aux charges publiques, rendre compte de sa conduite, à soi et à sa famille, depuis sa jeunesse jusqu'à l'élection; ceux auxquels est confiée cette élection doivent avoir reçu une éducation conforme à l'esprit des lois, afin d'être en état de faire un sage discernement des candidats.

Principe pour le choix des magistrats; des deux espèces d'égalité. — Il est impossible qu'il y ait aucune union véritable ni entre des maîtres et des esclaves, ni entre des gens de mérite et des hommes de rien élevés aux mêmes honneurs; car entre des choses inégales, l'égalité deviendrait inégalité sans une juste proportion, et ce sont les deux extrêmes de l'égalité et de l'inégalité qui remplissent les États de séditions. L'égalité engendre l'amitié; mais il n'est pas aisé d'assigner l'espèce d'égalité propre à produire cet effet; car il y a deux sortes d'égalités qui se ressemblent pour

(1) *Lois*, liv. VI, V. Cousin, t. 7, pp. 302 à 336; — liv. XII, t. 8, pp. 345 à 352; 360; 378 à 399. — Schneider, 751 à 766; — 943, l. 6 et s., 946 à 948; 951, l. 52 et s., 952; 960, l. 14 et s., 961 à 968.

Digitized by Google

le nom, mais qui sont bien différentes pour la chose. L'une consiste dans le poids, le nombre, la mesure : il est facile de la faire passer dans la distribution des honneurs, en les laissant à la disposition du sort. Mais il n'en est pas ainsi de la vraie et parfaite égalité, qu'il n'est point aisé de connaître ; le discernement en appartient à Jupiter, et elle ne se trouve que bien peu entre les hommes ; mais enfin c'est le peu qui s'en trouve qui produit tout ce qui se fait de bien. C'est elle qui donne plus à celui qui est plus grand, moins à celui qui est moindre, à l'un et à l'autre dans la mesure de sa nature ; proportionnant ainsi les honneurs au mérite, elle donne les plus grands à ceux qui ont le plus de vertu, les moindres à ceux qui ont moins de vertu et d'éducation, et à tous selon la raison. Voilà la justice politique à laquelle nous devons tendre, et qui n'est que l'égalité établie entre les choses inégales conformément à leur nature. Il est pourtant nécessaire de faire aussi usage des autres espèces de justice, appelées ainsi abusivement ; pour ne point s'exposer à la mauvaise humeur de la multitude, on est obligé de recourir à l'égalité du sort. On est ainsi obligé de faire usage de ces deux espèces d'égalités ; mais on ne doit se servir que le plus rarement possible de celle qui est soumise au hasard. — (Platon présente ces considérations à propos de la nomination des sénateurs, mais il n'en fait pas application à celle des gardiens des lois.)

Élection et fonctions des trente-sept gardiens des lois. — Tous ceux qui portent les armes, et qui ont déjà été à la guerre, auront droit de suffrage. Les magistrats, après avoir recueilli les noms des trois cents qui auront eu le plus de voix, les montreront à toute la ville, qui fera un nouveau choix parmi ces trois cents ; les citoyens choisiront encore entre les cent personnes préférées, en allant de divisions en divisions, et les trente-sept qui auront le plus de suffrages seront déclarés magistrats. Voici leurs fonctions : Premièrement, ils seront gardiens des lois. En second lieu, ils seront les dépositaires des rôles où chaque citoyen marquera le montant de sa fortune, dont le maximum est fixé pour chaque classe ; ils jugeront les infractions à cet égard. Ils ne seront point en charge plus de vingt ans, ni promus à cette dignité avant cinquante ans ; on ne pourra conserver cette charge passé l'âge de soixante-dix ans. Les gardiens des lois trouveront leurs autres devoirs marqués en différentes lois.

Composition, élection et fonctions du sénat. — Le sénat sera composé de trois cent soixante sénateurs, de sorte que quatre-vingt-dix sénateurs soient pris dans chaque classe. Le premier jour tous les citoyens seront forcés de voter pour l'élection des sénateurs à prendre dans la première classe, sous peine d'une amende fixe. Le lendemain tous encore proposeront les sénateurs à prendre dans la seconde classe, comme la veille. Le jour suivant on proposera ceux de la troisième classe ; ici encore il y aura obligation, sous peine d'amende, aux trois premières classes de voter ; mais ceux de la dernière classe ne seront condamnés à rien, s'ils refusent de donner leur suffrage. Le quatrième jour, tous proposeront ceux de la dernière classe ; il n'y aura point d'amende pour ceux de la troisième et quatrième classe qui ne voudront présenter personne ; mais ceux de la seconde payeront au triple l'amende du premier jour, et ceux de la première au quadruple. Le cinquième jour les magistrats ouvriront les bulletins et les exposeront. Alors tous sans exception seront obligés de faire un nouveau choix

Digitized by Google

parmi ceux qui sont nommés, sous peine de payer la première amende; cent quatre-vingts seront ainsi choisis dans chacune des classes; puis le sort en désigne la moitié, ils subissent les épreuves, et sont sénateurs pour l'année.

Un État, exposé à mille attaques sourdes, et courant à tout instant risque de périr, a besoin de magistrats et de gardes qui se succèdent sans interruption le jour et la nuit, se confiant les uns aux autres la sûreté publique. Or, la multitude n'est pas capable de rien faire de tout cela avec assez de promptitude. Il est donc nécessaire que, tandis que le gros des sénateurs vaquera la plus grande partie de l'année à ses affaires particulières, la douzième partie de ce corps fasse durant un mois la garde pour l'État, et ainsi l'une après l'autre, afin que, de quelque lieu qu'on vienne, on puisse s'adresser à eux, soit qu'on ait quelque nouvelle à leur apprendre, soit qu'on veuille les consulter sur la manière dont l'État doit répondre aux demandes des autres États, et recevoir les réponses aux demandes qu'il leur a faites, et encore à cause des mouvements tumultueux, afin principalement de les prévenir, ou du moins de les étouffer dans leur naissance. Ce corps de surveillance de l'État doit être toujours le maître de convoquer des assemblées ou de les dissoudre, soit régulièrement, soit d'après les circonstances.

Magistrats et fonctionnaires divers. — Nous ne pouvons reproduire tous les détails que donne Platon sur les magistrats et les fonctionnaires qu'il juge nécessaires dans son État, et sur la manière dont il fait procéder à leur nomination. Bornons-nous à dire qu'il règle le mode de désignation et les fonctions : des généraux, des commandants de cavalerie, des phylarques et des taxiarques; — des gardiens, des prêtres, des prêtresses, des interprètes et des économes attachés aux temples; — des astynomes, des agonaromes et des agronomes, qui auront à prendre soin des chemins, des bâtiments, des ports, du marché, enfin de tout ce qui touche à la sûreté et à la salubrité publique; — des magistrats qui présideront à la musique et à la gymnastique; — d'un intendant général de l'éducation, au sujet duquel il porte les dispositions suivantes : Il nous reste à instituer le magistrat qui aura une intendance générale sur l'éducation. La loi veut qu'on n'en choisisse qu'un, d'au moins cinquante ans. Il faut qu'il ait des enfants légitimes, garçons et filles, ou du moins qu'il soit père. Entre les plus importantes charges de l'État, celle-ci tient sans comparaison le premier rang. Le législateur doit faire de l'institution des enfants le premier de ses soins. Il commencera donc par jeter les yeux sur le citoyen le plus accompli en tout genre de vertu, pour le mettre à la tête de l'éducation. Ainsi, que tous les corps de magistrature, hormis le sénat et les prytanes, choisissent au scrutin secret celui des gardiens des lois qu'ils jugeront le plus capable de bien conduire l'éducation de la jeunesse; et que celui qui aura eu le plus de suffrages, après avoir été examiné par les magistrats qui l'ont élu, c'est-à-dire par tous excepté les gardiens des lois, entre en charge pour cinq ans.

Responsabilité des magistrats; les censeurs. — Quelque difficile qu'il soit de rencontrer un homme que sa vertu rende digne de veiller sur la conduite des magistrats, il faut néanmoins essayer de découvrir quelques-uns de ces hommes divins. Si ceux qui font rendre compte aux magistrats montrent une équité au-dessus de tout reproche, toute la cité est heureuse et florissante; mais s'ils s'acquittent mal de leurs fonctions, alors la justice,

Digitized by Google

qui est le lien commun de toutes les parties du gouvernement, venant à se dissoudre, les magistrats, loin de conspirer à la même fin, d'une seule république en font plusieurs, et, la remplissant de séditions, ils en précipitent la perte. C'est pourquoi il faut que nos censeurs soient des hommes admirables par la réunion de toutes les vertus. Tous les ans, toute la ville s'assemblera dans un lieu consacré; là chacun fera connaître les trois citoyens au-dessus de cinquante ans qu'il estime les plus vertueux; aucun ne pourra se proposer lui-même. Parmi les proposés on choisira ceux qui auront eu le plus de suffrages jusqu'à concurrence de la moitié; ensuite on ira de rechef aux voix, jusqu'à ce qu'il s'en trouve trois qui aient plus de suffrages que les autres. Si tous les trois ou deux d'entre eux avaient un nombre égal de suffrages, on laissera la décision au sort, et l'on couronnera d'olivier celui auquel il aura été favorable, en lui adjugeant la première place; on en fera autant pour le second et le troisième, et après leur avoir donné le prix de la vertu, on publiera que la république vient de choisir les trois plus vertueux citoyens, et les consacre au Soleil et à Apollon, comme les premiers de l'État, pour tout le temps où leur conduite répondra au jugement qu'on en a porté. Ceux-ci désigneront, la première année, douze censeurs qui seront en charge jusqu'à soixante-quinze ans; après quoi on n'en créera plus que trois nouveaux chaque année. Ces censeurs, divisant toutes les charges publiques en douze parts, examineront la conduite de ceux qui les remplissent, par toutes les voies convenables vis-à-vis de personnes libres. Après avoir, tantôt chacun en particulier, tantôt tous ensemble, jugé les magistrats sortis de charge, ils exposeront dans la place publique des tablettes où sera marquée la peine à laquelle chacun d'eux est condamné. Si quelque magistrat ne convient point de l'équité de la sentence rendue contre lui, il citera les censeurs devant les juges d'élite; et si après avoir rendu compte de sa conduite à ce tribunal, il est renvoyé absous, il intentera, s'il veut, un procès aux censeurs; s'il est jugé coupable, et qu'il ait été condamné à mort par les censeurs, on le fera simplement mourir; à l'égard des autres peines, il sera condamné au double. — Ceux à qui toute la cité aura déféré le prix de la vertu recevront les plus grands honneurs, s'ils sont intègres; mais si quelqu'un d'eux se conduit mal, la loi ordonne à tout citoyen de l'accuser; le tribunal sera composé des gardiens des lois, des autres censeurs, et des juges d'élite. La formule d'accusation sera conçue en ces termes : Tel ou tel est indigne du prix de la vertu et de la censure. L'accusé, s'il est convaincu, sera déposé de sa charge, et privé des distinctions attachées à sa place. Mais si l'accusateur n'a pas pour lui la cinquième partie des suffrages, il sera condamné à une amende.

Conseil d'inspection des lois. — Un conseil, mêlé de jeunes gens et de vieillards, se tiendra régulièrement tous les jours depuis l'aube jusqu'à ce que le soleil soit sur l'horizon, alors que personne n'est encore empêché par aucune affaire. Il sera composé en premier lieu des prêtres jugés les plus vertueux de l'État, ensuite des dix gardiens des lois les plus anciens, enfin de celui qui préside actuellement à l'instruction de la jeunesse, et de ceux qui l'ont précédé dans cette charge; en feront encore partie ceux qui ont voyagé pour s'instruire de ce qui peut contribuer au maintien des lois, et qui, à leur retour, seront jugés dignes par le conseil de siéger dans son sein. Aucun d'eux n'ira seul au conseil, mais accompagné d'un jeune homme entre trente et

Digitized by Google

quarante ans, que lui-même aura choisi et qui aura été agréé du conseil. Leurs entretiens rouleront toujours sur les lois, sur les institutions de leur pays, et sur la différence de celles qui existent ailleurs. Ils s'entretiendront aussi des sciences qui leur paraîtront relatives au sujet de leurs méditations, dont l'étude contribuerait à leur faciliter la connaissance des lois, et dont la négligence la leur rendrait plus épineuse. Les vieillards feront choix de ces sciences, et les jeunes gens s'y appliqueront avec ardeur.

Une entreprise n'est point censée conduite à sa fin, lorsqu'on a exécuté ce dont on avait l'idée; ce n'est qu'après avoir trouvé des expédients pour conserver à jamais son ouvrage dans toute sa perfection, qu'on peut se flatter d'avoir fait tout ce qu'il y a à faire; jusque-là l'entreprise doit passer pour imparfaite. Or, on n'est évidemment pas en état de conserver une chose dont on ne connaît pas le but; pour que l'État ait toute sa perfection, il faut donc qu'il y ait dans le corps de l'État une partie qui connaisse premièrement le but auquel doit tendre notre gouvernement; en second lieu, par quelles voies il y peut parvenir. Dans quelle partie de notre État se trouve le principe conservateur? Dans le conseil dont nous venons de parler. Il faut donc que ce conseil réunisse toutes les vertus politiques, dont la principale est de ne point porter une vue incertaine sur plusieurs buts différents, mais de la fixer sur un seul. Le seul objet vers lequel toutes nos lois doivent toujours tendre, c'est la vertu, considérée en-elle même et dans les quatre espèces entre lesquelles elle se divise, courage, tempérance, prudence et justice. Il faut donc obliger les gardiens de notre république à se former une juste idée de cette chose que nous appelons avec raison d'un seul nom, celui de vertu, et qui, quoiqu'étant une de sa nature, se divise en quatre. Il en faut dire autant de tous les objets d'un intérêt sérieux : il est nécessaire que celui qui doit être un véritable gardien des lois connaisse à fond le vrai sur chacun de ces objets, soit en état de l'expliquer, de s'y conformer dans la pratique, et de prononcer sur ce qui est ou non suivant les règles du beau. Une des plus belles connaissances, c'est celle qui a pour objet les dieux; il est impossible de confier la garde de l'État à ceux qui ne se sont point appliqués à acquérir tout ce qu'on peut avoir de connaissances sur les dieux. Il faut encore être versé dans les sciences nécessaires pour préparer à ces connaissances; après avoir saisi le rapport intime qu'elles ont avec la musique, il faut savoir s'en servir pour mettre de l'harmonie dans les mœurs et les lois, enfin être capable de rendre raison des choses dont il peut être rendu raison. Il nous faut donc un conseil de magistrats instruits dans toutes ces sciences, pour être le gardien du salut public.

Ici encore, nous avons à constater un progrès dans les idées de Platon, mais un progrès qui ne devait pas en être un à ses yeux, et qui lui apparaissait sans doute au contraire comme une déviation des vrais principes, de ceux qui sont exposés dans la *République*. Dans ce dernier ouvrage, il attribuait toute l'autorité aux philosophes; c'est la philosophie qui y gouverne en vertu de son propre droit, en vertu du droit que lui donne sa supériorité; sans doute, dans les *Lois*, Platon désire et doit naturellement désirer encore que ce soient les plus sages, les plus

Digitized by Google

capables, les plus vertueux, c'est-à-dire les philosophes, qui soient revêtus de l'autorité; mais c'est dans la désignation, dans le mode de désignation de ces meilleurs, qu'il réalise un progrès : ici il reconnaît au peuple lui-même le droit de choisir les magistrats. C'est à ce propos qu'il établit de la manière la plus claire la différence qui existe entre la véritable égalité, c'est-à-dire l'égalité proportionnelle, et l'égalité absolue, qui n'est qu'une fausse égalité; ces deux égalités se ressemblent pour le nom, mais elles sont bien différentes pour la chose : l'une veut que tous les hommes indistinctement soient traités de la même manière et mis sur le même pied, et qu'ainsi, en ce qui concerne la distribution des honneurs, ce soit le sort seul qui la règle; l'autre veut, au contraire, que chacun soit traité suivant son mérite personnel, et qu'en conséquence la distribution des honneurs se fasse par la voie de l'élection; c'est ce dernier principe qui doit dominer, d'après Platon; mais il fait des concessions au premier, afin de ne pas exciter le mécontentement de la multitude. Le fondateur de l'Académie introduit donc ici un principe nouveau, emprunté à sa patrie, le principe de l'élection; mais il le tempère dans un double sens : il le tempère dans ce qu'il a d'aristocratique, en le combinant avec le sort, et il le tempère dans ce qu'il a de démocratique, en assurant par ses combinaisons une certaine suprématie aux classes supérieures.

Sur cette base combinée de l'élection et du sort, Platon établit tout un système de magistratures, qui est évidemment inspiré par les constitutions politiques des cités grecques de son temps; nous y trouvons, en effet, les principaux éléments qui figuraient aussi dans ces dernières, savoir : l'assemblée du peuple, le sénat, et des magistrats élus, nommés à temps, et responsables.

Les diverses magistratures établies par Platon sont loin d'être clairement définies; la ligne de démarcation séparant les unes des autres n'est pas tracée d'une manière suffisamment précise pour prévenir tout conflit; voici néanmoins comment nous croyons pouvoir les classer, d'après le rôle dominant de chacune d'elles :

Platon institue *un sénat*, que l'on peut jusqu'à un certain point considérer comme le pouvoir délibératif dans l'État; il se compose de 360 membres, pris en nombre égal dans chacune des quatre classes entre lesquelles se répartissent les citoyens, et tirés au sort parmi un nombre double de candidats désignés par tous les citoyens; le sénat se partage en douze sections, dont chacune à

Digitized by Google

tour de rôle préside durant un mois à la gestion des affaires publiques; ce sénat et ces sections ne sont qu'une reproduction du sénat probouleutique et des prytanies d'Athènes;

Il établit ensuite, comme une espèce de pouvoir exécutif, trente-sept magistrats qu'il appelle *gardiens des lois*, et qui, élus par les citoyens après une série d'éliminations successives, ont pour attributions de veiller au maintien des lois, de tenir et conserver le rôle des citoyens, et de remplir diverses autres fonctions spéciales;

Il crée aussi, comme pouvoir conservateur et préservateur de l'État, un conseil suprême, *ou conseil d'inspection des lois*, composé de l'élite des citoyens, qui a pour mission de veiller au maintien du principe de l'État, savoir la vertu, et qui dès lors doit posséder lui-même toutes les vertus et toutes les lumières possibles; il doit posséder toutes les vertus, c'est-à-dire les quatre vertus dans lesquelles se décompose la vertu proprement dite; il doit posséder aussi les connaissances les plus étendues : ainsi, être versé dans la science du bien et celle du beau, c'est-à-dire la science morale, dans la science de la religion, dans la géométrie, l'astronomie, la musique, la dialectique. Nous voyons ici une nouvelle trace de la pensée dominante de Platon, une nouvelle tentative de réaliser, du moins en partie, ce qu'il considérait comme l'idéal de la politique : le gouvernement de la philosophie; c'est, en effet, de philosophes qu'il compose le conseil d'inspection des lois, puisqu'il exige de ses membres qu'ils réunissent toutes les connaissances que le vrai philosophe, à ses yeux, doit posséder et possède seul; c'est un retour au principe dominant de la *République*, mais un retour mitigé, une application partielle, telle que l'état de la société la permet;

Enfin Platon institue un corps *de censeurs*, à la juridiction desquels il sommet tous les magistrats. C'est là une idée qui mérite la plus grande attention. Platon craint toujours les abus de la part de ceux qui sont revêtus de l'autorité; c'est sous l'inspiration de cette crainte que nous l'avons déjà vu exiger que le pouvoir soit tempéré; mais cette première garantie ne lui semble pas suffisante : il en veut encore d'autres, et parmi celles-ci, il faut signaler en premier lieu la responsabilité à laquelle il astreint tous les magistrats du chef de l'usage qu'ils ont fait de leurs pouvoirs; il veut qu'ils rendent compte de leurs actes ; c'est en effet la responsabilité qui constitue l'un des meilleurs moyens, en même temps que l'une des conditions

Digitized by Google

nécessaires, pour établir une administration sage, habile, régulière ; parmi les nombreux avantages qui en résultent, nous ferons seulement remarquer que, par elle, les magistrats sont puissamment stimulés dans l'accomplissement de leurs devoirs, que par elle encore on peut écarter ceux qui ne se sont pas montrés à la hauteur de leur tâche, et qu'ainsi par elle on prévient bien des maux.

Nous ne ferons que mentionner ici, en dehors de ces grands corps, *l'intendant général de l'éducation*, chargé de diriger l'éducation de la jeunesse, *et les magistrats municipaux et ruraux*, chargés du soin matériel de la cité.

Si l'on veut qualifier l'organisation politique établie dans les *Lois* par Platon, on ne peut que l'appeler une démocratie, mais une démocratie tempérée par des éléments aristocratiques occupant une place considérable. C'est une démocratie, car tous les membres de la cité indistinctement prennent part aux assemblées générales du peuple ; tous participent aux élections ; les magistrats ne sont pas pris dans une seule classe, mais sortent de la masse des citoyens : nul n'est exclu ; la souveraineté, appartenant au peuple tout entier, se manifeste ainsi par le droit électoral et l'éligibilité accordés à tous ; nous signalerons encore comme d'institution démocratique la limite d'un an fixée pour la durée des fonctions sénatoriales ; la base de la constitution politique des *Lois* est donc bien démocratique. Mais, comme nous l'avons dit, c'est une démocratie tempérée par des éléments aristocratiques considérables : malgré son mépris pour la richesse, Platon veut donner une certaine suprématie aux riches ; ainsi, il divise les citoyens en quatre classes d'après la fortune, et quoique la première d'entre elles, composée des plus riches, soit nécessairement la moins nombreuse, il lui donne autant de représentants dans le sénat qu'à chacune des trois autres ; ensuite, il permet aux deux dernières classes de s'abstenir de prendre part à certaines élections, tandis que le vote des deux premières est toujours obligatoire, ce qui assure indirectement, dans une certaine mesure, la prépondérance de celles-ci ; enfin, les pouvoirs attribués aux gardiens des lois, aux censeurs et au conseil suprême, l'âge avancé exigé pour pouvoir occuper les magistratures, la longue durée des fonctions de gardien des lois, sont encore tous éléments aristocratiques, introduits pour atténuer le principe démocratique et en corriger les défauts. C'est ainsi que Platon réalisait le principe en vertu duquel il ne voulait pas de pouvoir sans contrepoids,



Digitized by Google

pas d'autorité sans responsabilité. On peut donc dire jusqu'à un certain point que Platon, dans les *Lois*, institue un gouvernement aristocratique; mais il faut ajouter qu'il le tire de la démocratie par la combinaison du sort et d'un système d'élection auquel il appelle la cité entière ; c'est, comme le dit V. Cousin, une organisation démocratique à la base, et aristocratique au sommet.

Le système de Socrate, dit Aristote, a une tendance prononcée à l'oligarchie, comme le prouve bien le mode d'institution de ses magistrats ; laisser choisir le sort parmi les candidats élus appartient aussi bien à l'oligarchie qu'à la démocratie ; mais faire une obligation aux riches de se rendre aux assemblées, d'y nommer les autorités et d'y remplir toutes les fonctions politiques, tout en exemptant les autres citoyens de ces devoirs, c'est une institution oligarchique. — Cette observation d'Aristote, que nous avons également présentée, est la seule que nous reproduirons, les autres ne faisant pas même connaître exactement l'opinion de Platon.

### XII. — Les esclaves et les étrangers. — Voyages des citoyens à l'étranger.

A. Les esclaves (1). — L'article des esclaves est embarrassant. Il y a utilité, mais aussi danger à en avoir. Il faut des esclaves fidèles et affectionnés, comme il s'en est trouvé beaucoup. D'un autre côté, on dit qu'une âme esclave n'est capable de rien de bon; le plus sage des poëtes dit que Jupiter prive de la moitié de leur intelligence ceux qui tombent dans l'esclavage. Les uns, ne se fiant nullement à leurs esclaves, les traitent comme des bêtes féroces, et, à force de coups, rendent leur âme vingt fois plus esclave; les autres tiennent une conduite tout opposée. Il est clair que l'homme ne se prête qu'avec une peine infinie à cette distinction de libre et d'esclave, de maître et de serviteur, introduite par la nécessité. Par conséquent l'esclave est une possession bien embarrassante; les fréquentes révoltes des Messéniens, les maux auxquels sont sujets les États où il y a beaucoup d'esclaves, et encore ce qui se passe en Italie, où des vagabonds exercent toute sorte de brigandages, tout cela ne le prouve que trop. Je ne vois que deux expédients : le premier, de ne point avoir d'esclaves d'une seule et même nation, mais, autant qu'il est possible, qui parlent différentes langues; le second, de les bien traiter, non-seulement pour eux-mêmes, mais encore plus pour ses intérêts. Ce bon traitement consiste à être, s'il se peut, plus justes vis-à-vis d'eux qu'à l'égard de nos égaux. En effet, c'est surtout dans la manière dont on en use avec ceux qu'on peut maltraiter impunément, que l'on fait

(1) *Lois*, liv. VI, V. Cousin, t. 7, pp. 358 à 362. — Schneider, 776, l. 23 et s., 777 et 778.

Digitized by Google

voir si on aime sincèrement la justice. Quand un esclave a manqué, il faut le punir, et ne pas s'en tenir à de simples réprimandes, comme à l'égard d'une personne libre, ce qui le rendrait insolent. Il faut toujours prendre un ton de maître, et ne jamais plaisanter avec ses esclaves, chose que beaucoup ont coutume de faire, les gâtant par cette conduite inconsidérée, leur rendant l'obéissance plus pénible, et à eux-mêmes l'autorité plus difficile.

B. Établissement des étrangers dans le pays (1). — Tout étranger pourra prendre un établissement chez nous aux conditions prescrites. Ces conditions sont : qu'il saura un métier ; qu'il ne demeurera pas plus de vingt ans ; qu'on n'exigera rien de lui pour le recevoir, sinon la promesse de se bien comporter ; qu'il ne payera aucun droit pour tout ce qu'il pourra vendre ou acheter ; et que, le terme étant écoulé, il se retirera avec tout ce qui lui appartient. S'il rend à l'État quelque grand service, et qu'il se flatte d'obtenir quelque remise pour sa sortie, ou même la permission de demeurer toute sa vie, il s'adressera à la cité. Quant à ses enfants, s'ils savent quelque métier, on commencera à compter le temps de leur séjour à quinze ans accomplis ; après vingt ans écoulés, ils iront s'établir ailleurs. S'ils souhaitent demeurer plus longtemps, ils ne le feront qu'après en avoir obtenu l'agrément.

C. Voyages des citoyens a l'étranger (2). — Refuser aux étrangers l'entrée dans notre État, et à nos citoyens la permission de voyager chez les autres peuples, c'est une chose qui ne se peut, et qui paraîtrait barbare aux autres hommes : ils nous appliqueraient le reproche d'avoir des mœurs rudes et sauvages. Or, il faut se garder de tenir pour peu de chose de passer pour des gens de bien auprès des autres peuples. Voici donc ce qu'il me paraît nécessaire de régler par rapport aux voyages dans les autres pays... En premier lieu, qu'il ne soit permis à aucun citoyen, avant l'âge de quarante ans, de voyager hors des limites de l'État. De plus, que personne ne voyage en son nom, mais au nom de l'État, en qualité de héraut, d'ambassadeur ou d'observateur. On députera des citoyens pour assister aux sacrifices et aux jeux qui se font à Pytho, à Olympie, à Némée et à l'Isthme ; on en députera, en aussi grand nombre qu'il se pourra, les mieux faits, les plus vertueux, les plus propres à donner une haute idée de notre cité, et à la distinguer autant par là que les autres cherchent à illustrer leur patrie par la gloire militaire ; de retour chez eux, ils apprendront à notre jeunesse que les lois des autres peuples sont inférieures à celles de leur pays. Ce sont aussi des hommes semblables que les gardiens des lois devront envoyer en qualité d'observateurs. Si quelques citoyens ont envie d'aller étudier ce qui se passe chez les autres hommes, qu'aucune loi ne les en empêche ; car jamais notre cité ne pourra ni parvenir à la perfection, si, faute d'entretenir des relations avec les étrangers, elle n'acquiert aucune connaissance de ce qu'il y a de bon parmi eux, ni observer fidèlement ses lois, si elle n'en a que la pratique sans en posséder l'esprit. Il se trouve toujours, parmi la foule, des personnages

---

(1) *Lois*, liv. VIII, V. Cousin, t. 8, pp. 142 et 143. — Schneider, 850.

(2) *Lois*, liv. XII, V. Cousin, t. 8, pp. 356 à 361. — Schneider, 950, l. 41 et s., 951 et 952.

Digitized by Google

divins, dont le commerce est d'un prix inestimable, qui ne naissent pas plus dans les États bien policés que dans les autres; des citoyens qui vivent sous un bon gouvernement doivent se livrer à une recherche persévérante de ces hommes, en partie pour affermir ce qu'il y a de sage dans les lois de leur pays, en partie pour rectifier ce qui s'y trouverait de défectueux. L'observateur doit avoir plus de cinquante ans, et s'être distingué en tout, mais particulièrement dans le métier de la guerre, afin de donner dans sa personne aux autres États un modèle des gardiens de nos lois. Dès qu'il aura passé l'âge de soixante ans, il mettra fin à ses observations. A son retour, il se rendra au conseil d'inspection des lois; il lui fera part de ce qu'il aura entendu dire sur l'établissement de certaines lois, l'éducation de la jeunesse, ainsi que des réflexions qu'il aura faites lui-même. S'il ne revient ni pire ni meilleur, on lui saura gré du moins du zèle qu'il a montré. S'il revient beaucoup meilleur, on lui donnera de grands éloges. Si l'on jugeait qu'il se fût gâté, il lui sera défendu d'avoir commerce soit avec les jeunes soit avec les vieux; s'il obéit à cette défense, on le laissera vivre en simple particulier; mais s'il est convaincu en justice de vouloir introduire des changements, il sera condamné à mort.

D. Réception des étrangers dans le pays (1). — Il faut aussi faire accueil aux étrangers. Or, il y en a de quatre sortes. Les premiers sont ceux qui voltigent de contrée en contrée, pendant la belle saison, pour faire le commerce; des magistrats établis à cet effet les recevront dans les marchés, dans les ports et les édifices publics situés hors des murs, mais à portée de la ville; ils prendront garde que ces étrangers n'entreprennent rien contre les lois; ils jugeront leurs différends avec équité, et n'auront de commerce avec eux que pour les choses nécessaires, et le plus rarement qu'il se pourra. — Les seconds sont ceux qui viennent pour repaître leurs yeux et leurs oreilles de ce que les spectacles et la musique offrent de propre à les charmer; il faut qu'il y ait pour ces étrangers des hôtels situés auprès des temples et où ils trouvent une hospitalité généreuse; les prêtres et ceux qui sont chargés de l'entretien des temples auront soin qu'il ne leur manque rien, et qu'après avoir vu et entendu les choses qui les ont attirés, ils se retirent sans avoir causé ni reçu aucun dommage; tous les différends qui pourraient survenir à leur occasion, seront décidés par les prêtres, lorsque le tort ne passera pas cinquante drachmes, et s'il va au delà, par les agoranomes. — Les étrangers de la troisième espèce seront reçus aux frais de l'État; ce sont ceux qui viennent pour les affaires mêmes d'État; les généraux, les commandants de la cavalerie et les taxiarques auront seuls le droit de les loger; celui qui les logera aura soin de leur entretien de concert avec les prytanes.— Les étrangers de la quatrième espèce, si jamais il en arrive, ce qui ne peut être que bien rare, sont ceux qui viendraient chez nous dans le même but que les observateurs que nous faisons voyager; il faut que l'observateur étranger n'ait pas moins de cinquante ans, et qu'il se propose ou de voir dans notre cité quelque chose de plus beau que ce qu'on voit ailleurs, ou de

---

(1) *Lois*, liv. XII, V. Cousin, t. 8, pp. 362 à 364. — Schneider, 952, l. 37 et s., 953.

Digitized by Google

nous montrer quelque chose de semblable qu'il aurait remarqué dans un autre État ; il pourra, sans être invité, aller dans les maisons des citoyens riches et sages, puisqu'il est lui-même semblable à eux ; qu'il aille, par exemple, loger chez le magistrat qui préside à l'éducation de la jeunesse ; il pourra se flatter avec raison d'y trouver une hospitalité digne de lui, puisqu'il sera dans la maison d'un de ceux qui ont remporté le prix de la vertu ; après s'être instruit de ce qu'il désire apprendre, et avoir fait part de ce qu'il sait, il s'en retournera comblé d'honneurs et de présents, tel qu'un ami a droit d'en attendre de ses amis.

L'esclavage était le ver rongeur de la société antique ; mais, en même temps, il en constituait un élément indispensable ; des citoyens comme ceux des républiques grecques, qui avaient tant de droits politiques divers à exercer, devaient naturellement jouir de loisirs, sous peine de ne pouvoir user de leurs droits, ni remplir leurs devoirs de citoyens ; or, pour qu'ils eussent des loisirs suffisants, il fallait absolument que d'autres qu'eux fussent chargés d'effectuer tout le travail nécessaire pour pourvoir aux besoins matériels de la totalité de la population. La guerre avait créé l'esclavage, les nécessités sociales et politiques le maintinrent, et la pratique et l'habitude firent à la longue croire à l'existence de deux espèces d'hommes entièrement différentes, les uns destinés au commandement, les autres à l'obéissance, les premiers appelés à jouir, les derniers, à travailler. C'est dans Aristote que nous trouvons cette croyance exprimée avec le moins de détour et dans toute sa brutalité ; nous verrons plus loin comment il fonde l'esclavage sur la nature des choses, comment il arrive à conclure qu'il y a des hommes libres et des hommes esclaves en vertu de leur essence propre, et qu'il est conforme à la justice, en même temps qu'utile pour l'esclave lui-même, qu'il soit esclave et qu'il le reste.

Dans la *République*, c'est-à-dire dans son État parfait par excellence, Platon semble vouloir supprimer l'esclavage ; il est vrai qu'il ne le fait pas en termes exprès et formels ; mais comme il n'y est pour ainsi dire pas question des esclaves, qu'il n'en parle que pour interdire aux Grecs d'avoir des esclaves grecs, on en conclut qu'il n'en veut pas dans son État idéal ; en effet, il faut bien reconnaître qu'ils n'y sont pas nécessaires, comme ils le sont dans toutes les cités helléniques, puisque Platon donne pour attributions à la troisième classe des citoyens de labourer les terres, de fabriquer les meubles et les armes, en un mot de faire tous les travaux matériels indispensables dans une société quelconque, c'est-à-dire tous les travaux que l'antiquité mettait

Digitized by Google

à charge des esclaves; d'après Platon, trois ordres de fonctions sont de première nécessité dans un État, et il veut que ce soient des citoyens qui les remplissent toutes; les esclaves sont dès lors inutiles. Ce n'est donc point par oubli que Platon ne parle pas de l'esclavage dans la *République :* il l'y supprime, sans mot dire, en remettant à des citoyens mêmes les travaux que l'on considérait d'ordinaire alors comme devant être réservés aux esclaves.

Dans les *Lois,* le maître d'Aristote, rendons-lui hommage sous ce rapport, n'a pas cherché, comme son disciple, à justifier l'esclavage au nom du droit naturel; mais néanmoins nous devons lui reprocher d'appuyer toute sa politique sur la plus inique des erreurs, et de ne pas élever la moindre protestation contre une institution dont la légitimité était déjà contestée à cette époque, à ce que nous apprend le Stagirite, et dont l'iniquité apparaît aujourd'hui aux intelligences les moins ouvertes et aux âmes les plus grossières. Platon, il est vrai, semble éprouver quelque embarras à traiter ce sujet; ainsi, il fait observer qu'il s'est trouvé beaucoup d'esclaves qui ont montré plus de dévouement que des frères et des fils, et qui ont sauvé à leurs maîtres la vie, les biens et toute leur famille; mais, d'autre part, il cite cette parole d'Homère, que ceux qui tombent dans l'esclavage perdent la moitié de leur vertu; si Platon croyait que le poëte avait raison, et celui-ci peut avoir raison, il aurait dû se dire que les coupables ne sont pas les esclaves, mais les hommes qui établissent et maintiennent l'esclavage; mais c'est ce que Platon ne se dit pas; il signale seulement, à côté des avantages, les inconvénients que présente l'emploi d'esclaves; au lieu de chercher à amener l'abolition de l'esclavage, au lieu de le combattre au nom des principes supérieurs dont son âme était pleine, il ne se demande même pas s'il est fondé en justice; il ne s'en occupe que pour obvier aux inconvénients qu'il peut produire, et il croit y obvier en recommandant deux expédients : l'un, de ne pas avoir d'esclaves d'une seule et même nation, mais d'avoir, autant qu'il est possible, des esclaves parlant des langues différentes, sans doute pour prévenir l'entente entre eux et partant des conspirations; l'autre, de les bien traiter, d'abord dans l'intérêt même du maître, et ensuite parce que la justice l'exige; le motif principal, celui que Platon tire de l'utilité, prouve que, pas plus qu'Aristote, pas plus que toute l'antiquité, il ne possédait la notion du droit de l'homme, du droit de tout homme, en tant qu'homme,

Digitized by Google

à la liberté de sa personne; nous verrons plus loin, en exposant son système pénal, qu'il réprime avec la dernière rigueur les délits commis par des esclaves, tandis qu'il se montre plus qu'indulgent pour ceux dont des esclaves sont victimes. Tout ce qu'on pourrait dire pour excuser Platon dans une certaine mesure, c'est que, dans les *Lois*, il expose l'organisation améliorée d'un État grec, ce qui l'obligeait à tenir compte des nécessités pratiques et à y sacrifier jusqu'à un certain point les principes supérieurs de la philosophie. Ajoutons aussi que l'esclavage, que l'on a tant reproché à Platon et à Aristote de ne pas avoir condamné, s'est maintenu, plus ou moins modifié, plus de mille ans après eux ; cela excuse quelque peu Platon, car il n'a rien dit pour légitimer l'esclavage ; mais cela n'excuse en rien Aristote, qui est cause en partie du maintien à travers les siècles de cette odieuse institution ; c'est ce dernier, en effet, et saint Augustin qui ont émis les idées grâce auxquelles l'esclavage a pu être considéré si longtemps comme légitime. Nous ne devons pas oublier non plus que, dans la *République*, Platon prescrivait aux Grecs de ne pas avoir d'esclaves grecs, quoiqu'il ne soit pas à méconnaître que cette noble recommandation ne dérivait peut-être pas beaucoup moins du préjugé national que du sentiment des droits de l'homme.

Platon subit également l'influence des idées et des préjugés de son temps, en ce qui concerne la question des rapports entre les divers États et des rapports des membres de l'un avec ceux des autres. Les peuples de l'antiquité n'avaient généralement que peu de relations entre eux ; cette vie isolée, qui tenait aux idées et aux sentiments de l'époque comme à la difficulté des communications, finit par être considérée comme un bien par les législateurs et par les philosophes. Platon voudrait, comme Lycurgue, pouvoir isoler son État des autres nations : « L'effet naturel, dit-il au livre XII des *Lois*, du commerce fréquent entre les habitants de divers États, est d'introduire une grande variété dans les mœurs, par les nouveautés que ces rapports avec les étrangers font naître nécessairement : ce qui est le plus grand mal que puissent éprouver les États policés par de sages lois. » Cette théorie de l'isolement des nations, opinion commune à Moïse, à Lycurgue et à Platon, provenait notamment de ce que les anciens ignoraient la loi du progrès, et de ce qu'ils poussaient le préjugé national jusqu'aux limites les plus extrêmes; aujourd'hui que la loi du progrès est connue, et qu'aucune nation n'oserait

Digitized by Google

plus prétendre représenter à elle seule la cause de la civilisation, on ne peut que souhaiter que les rapports les plus fréquents, les plus suivis et les plus intimes s'établissent entre tous les peuples, afin que les préjugés disparaissent, que les idées nouvelles se répandent, et que les améliorations accomplies, au lieu de rester l'apanage d'un État particulier, deviennent, au grand avantage de l'humanité entière, le lot commun de tous les peuples. Moïse, Lycurgue, et Platon aussi à beaucoup d'égards, n'admettaient pas la loi du progrès; ils la repoussaient même implicitement, puisqu'ils croyaient avoir réalisé dans leurs lois l'idéal absolu de la société; d'où la conséquence que tout changement devait être interdit; d'où aussi logiquement la conséquence ultérieure qu'il fallait interdire tout contact avec les nations étrangères, toujours mal gouvernées, sous peine de voir petit à petit ce contact amener l'altération de la constitution nationale; aussi Lycurgue n'avait-il pas hésité à défendre toute communication entre les Lacédémoniens et les autres peuples : Sparte fut fermée aux étrangers, et les Spartiates ne purent entreprendre de voyages au delà des frontières; Platon n'osa pas se montrer aussi exclusif; il semble bien d'abord vouloir adopter la même solution rigoureuse que Lycurgue; mais bientôt cependant, renonçant à un isolement absolu de sa cité, il permet à ses citoyens de voyager à l'étranger, mais sous la réserve de réunir toutes les conditions prescrites par la loi. Remarquons combien il se met ici en contradiction avec lui-même : s'il finit par autoriser parfois certains membres de son État à visiter les autres peuples, ce n'est pas uniquement parce que, convaincu que son État est parfait, il est en même temps convaincu que les voyageurs ou observateurs qu'il envoie à l'étranger sentiront ainsi mieux encore la supériorité des lois de leur pays, et qu'ils ne trouveront ailleurs rien qui puisse être imité chez eux; nullement : il abandonne formellement à la fois ses idées sur son propre État parfait et sur l'isolement dans lequel il doit vivre, pour déclarer que « jamais notre cité ne pourra parvenir à la perfection dans la politique et la vertu, si, faute d'entretenir des relations avec les étrangers, elle n'acquiert aucune connaissance de ce qu'il y a de bon et de mauvais parmi eux. » Platon reconnaît donc que les remarques des voyageurs pourront servir à corriger les défauts de son État; celui-ci n'est donc pas absolument parfait ! Mais alors pourquoi punir de mort ceux qui voudraient le changer ? La contradiction est trop évidente pour que nous insistions davantage; nous conclurons

Digitized by Google

simplement avec M. Laurent[1], que si Platon tombe dans de pareilles contradictions, c'est qu'il part d'un principe faux.

Le philosophe athénien, hésitant à se mettre en opposition avec les sentiments de sa patrie, qui se vantait tant de son esprit hospitalier, recula devant la xénélasie ou exclusion complète des étrangers de son État, comme il avait reculé devant l'interdiction absolue de tout voyage pour ses citoyens; mais de même qu'il avait restreint la liberté de ceux-ci quant aux voyages en dehors du pays, de même aussi il est loin de laisser l'entrée libre dans sa République; il a, il est vrai, un profond sentiment des devoirs de l'hospitalité, d'accord d'ailleurs en cela avec les idées de son temps; mais, malgré toute une série de dispositions favorables aux étrangers, il ne les admet dans sa cité qu'avec une certaine répugnance : jamais d'abord il ne leur accorde la naturalisation; leur séjour dans le pays ne peut dépasser vingt années, à moins qu'ils n'aient rendu des services à l'État, auquel cas ils peuvent y passer toute leur vie; la même limite est fixée pour la durée du séjour de leurs enfants; ceux qui, par leur fortune, pourraient être d'un exemple pernicieux, sont, sous peine de mort, obligés de quitter le pays; enfin dans mainte disposition ils sont traités de la même manière que les esclaves. Mais, malgré toutes ces mesures restrictives, les *Lois* réalisent toutefois un immense progrès sur la *République* quant à la condition des étrangers, puisque, dans la *République*, ils sont complétement exclus.

### XIII. — L'agriculture, l'industrie et le commerce[2].

Condamnation du commerce; défense d'importer et d'exporter. — Défense faite aux citoyens d'exercer des professions mécaniques ou mercantiles; défense de cumuler plusieurs professions. — Réglementation du trafic : fixation du prix de vente; achats, ventes, emprunts. — Culture de la terre. — Distribution des vivres et des autres produits du pays. — Répartition sur tout le territoire des artisans et des ouvriers agricoles.

Platon demande que la cité soit éloignée de la mer et que son territoire produise presque tout ce qui est nécessaire à la vie.

---

(1) *La Grèce*, p. 413.

(2) *Lois*, liv. IV, V. Cousin, t. 7, pp. 205 à 210; liv. VII, t. 8, p. 47; liv. VIII, pp. 134 à 140; liv. XI, pp. 285 à 296. — Schneider, 705 à 707; 806 i. f.; 846, l. 28 et s., 847 et 848; 915, l. 35 et s., 916 à 920.

Digitized by Google

A ne faire attention qu'au moment présent, le voisinage de la mer est doux ; mais à la longue il introduit le commerce, le goût du gain, et des marchands de toute espèce, donne aux habitants un caractère frauduleux, et bannit la bonne foi. Nous avons une ressource contre cet inconvénient dans la bonté du sol qui produit toutes choses ; mais il ne peut pas produire tout en abondance ; autrement, notre ville serait dans le cas de faire une exportation considérable, et par là elle se remplirait d'or et d'argent, mal le plus funeste dans un État. Ce pays ne fournit pas non plus beaucoup de bois propre à la construction des vaisseaux ; la manière de combattre sur mer n'est pas propre à inspirer du courage; de plus, les pilotes, les chefs de rameurs et les rameurs sont tous gens qui ne valent pas grand'chose ; on dit à tort que ce qui sauva la Grèce fut le combat naval auprès de Salamine ; c'est la victoire de Marathon qui a commencé le salut, et celle de Platée qui l'a consommé.

Qu'on ne fasse venir de dehors ni encens, ni aucun de ces parfums qu'on brûle sur les autels des dieux, ni aucune teinture que le pays ne fournirait point, ni enfin aucune denrée étrangère à l'usage de quelque art ; qu'on n'exporte aucune des denrées qui doivent demeurer dans le pays. Quant aux armes et instruments nécessaires pour la guerre, s'il est besoin, pour les travailler, d'emprunter chez l'étranger des ouvriers ou certaines matières, les commandants auront tout pouvoir de faire entrer et sortir, et les gardiens des lois feront les règlements convenables. Mais que personne ne fasse commerce de ces choses ni d'aucune autre en vue d'amasser de l'argent.

Qu'aucun citoyen; ni même le serviteur d'aucun citoyen, n'exerce de profession mécanique. Le citoyen a une occupation qui exige beaucoup d'études : c'est de mettre et conserver le bon ordre dans l'État; ce n'est point un travail de nature à s'en acquitter en passant. De plus, il n'y a presque point d'homme qui réunisse les talents nécessaires pour exceller en deux arts, ni même pour exercer avec succès un art par lui-même et diriger quelqu'un dans un autre ; que chacun donc n'ait qu'un seul métier. Les astynomes veilleront à ce que cette loi soit maintenue dans toute sa force. Si un citoyen néglige l'étude de la vertu pour se livrer à quelque métier que ce puisse être, qu'ils l'accablent de traitements ignominieux, jusqu'à ce qu'ils l'aient ramené dans la bonne route; si un étranger exerce deux métiers à la fois, qu'ils le condamnent à la prison, à des amendes pécuniaires, qu'ils le chassent même de la cité.

1re loi : Qu'aucun citoyen n'exerce la profession de marchand ; qu'il ne trafique point, qu'il ne se fasse point l'agent d'aucun citoyen qui serait au-dessus de lui, si ce n'est de son père, de sa mère, de ses autres parents en remontant, et de toutes les autres personnes plus âgées que lui, qui sont libres et vivent selon leur état. Quiconque exercera quelque trafic indigne de sa condition, sera cité au tribunal des plus vertueux citoyens; si l'on juge qu'il ait souillé la maison paternelle par quelque profession sordide, il sera condamné à un an de prison; en cas de récidive, sa prison sera de deux ans, et chaque fois on doublera le châtiment.

2me loi : Que ceux qui trafiquent soient des étrangers établis ou non chez nous.

3me loi : La troisième loi a pour but de rendre cette espèce d'habitants aussi vertueuse ou du moins aussi peu mauvaise qu'il se pourra. Après

Digitized by Google

n'avoir retenu chez nous de toutes les branches du trafic que ce qui est indispensable, il faut que les gardiens des lois, après s'être assemblés avec des personnes entendues, prennent leur avis sur chaque espèce de trafic, qu'ils examinent quelle est la recette et la dépense, d'où résulte pour le marchand un profit raisonnable; qu'ensuite ils fixent ce qu'on doit exiger, et qu'ils commettent l'observation du règlement aux agoranomes, astynomes et agronomes. Moyennant ces précautions, le trafic tournera au profit des citoyens et n'aura que de très-faibles inconvénients pour la vertu de ceux qui l'exercent.

Tous les échanges se feront au marché public dans le lieu marqué; le vendeur livrera la marchandise et en recevra le prix sur-le-champ; si l'on fait un échange ailleurs ou d'une autre manière, la loi ne donne aucune action civile. Il en sera de même par rapport aux emprunts; s'il survient quelque contestation, la loi n'interviendra jamais dans ces affaires. Que celui qui vend ne mette jamais deux prix à sa marchandise; qu'après le premier prix fait, s'il ne trouve point d'acheteur, il la remporte pour la remettre en vente une autre fois. Qu'il s'abstienne aussi de vanter sa marchandise et de recourir à des serments. Celui qui vend une denrée falsifiée, outre la confiscation de sa marchandise, recevra autant de coups de fouet qu'elle sera estimée de drachmes, le héraut publiant dans la place publique la raison pour laquelle on le punit ainsi. Les agoranomes et les gardiens des lois, ainsi que les astynomes, feront des règlements touchant ce qui est permis ou défendu aux vendeurs.

La culture de la terre est laissée à des esclaves, à la charge de donner à leurs maîtres une partie des productions suffisant à un entretien frugal.

La distribution des productions du pays se fera comme il convient, si on se rapproche de la loi établie en Crète : il faut que le total des fruits des douze parties du territoire se distribue entre tous, et se consomme de la même manière; que de chaque douzième partie de ces productions on fasse trois parts proportionnées : une pour les personnes libres, une autre pour leurs esclaves, la troisième pour les artisans et en général pour les étrangers. Cette troisième part des denrées sera mise en vente; à l'égard des deux autres, il n'y aura aucune obligation de les vendre. Il ne faut pas que la part des maîtres soit meilleure que les autres, mais que la distribution soit égale entre tous d'une égalité de qualité. Puis, chaque citoyen, ayant reçu les deux parts, sera le maître de la distribution entre les personnes libres et esclaves de sa famille. Pour le surplus, on distribuera en suivant les lois de la proportion et du nombre, de cette manière : on fera le dénombrement des animaux qui tirent leur nourriture de la terre, et on se réglera là-dessus pour le partage.

On fera treize parts du corps des artisans, qui seront distribués dans toute l'étendue de l'État; en sorte qu'une partie habite dans la cité, où elle sera répartie également entre les douze quartiers, et que les autres demeurent dans les bourgades d'alentour. Dans chaque bourgade résideront toutes les espèces d'ouvriers nécessaires à l'agriculture. Ce sera aux chefs des agronomes à veiller sur tout cela, à voir le nombre et la qualité des ouvriers dont chaque canton a besoin, et comment il faut les placer pour qu'ils soient aussi peu incommodes et aussi utiles aux laboureurs qu'ils peuvent l'être. Les astynomes prendront le même soin par rapport aux ouvriers qui travaillent dans la cité.

Digitized by Google

Les extraits que nous venons de reproduire peuvent être résumés ainsi : Platon défend l'importation et l'exportation des marchandises ; il interdit aux citoyens les professions mécaniques et mercantiles ; le trafic est abandonné aux étrangers ; le cumul des professions ou métiers est prohibé ; la vente et le prix des marchandises sont réglés officiellement ; la vente n'est permise qu'aux marchés publics et au comptant : les autres ventes ne sont pas nulles, mais elles ne donnent pas ouverture aux actions judiciaires.

Platon, qui se montre si rigoureux contre le commerce et contre les commerçants, fait, dans le liv. XI des *Lois*, le plus brillant éloge du commerce. La fin de l'institution des marchands dans une ville, d'après lui, n'est point naturellement de nuire aux citoyens, mais tout le contraire : ne doit-on pas, en effet, regarder comme un bienfaiteur commun celui dont la profession est de distribuer, d'une manière égale et proportionnée aux besoins de chacun, des denrées de toute espèce, qui sont par elles-mêmes sans mesure et sans égalité ? Malgré cela, le philosophe constate que les professions mercantiles sont tombées dans le plus profond décri, et il en trouve la cause dans l'esprit de convoitise et de cupidité des commerçants, qui aspirent à des profits sans mesure, et traitent leurs clients comme des ennemis captifs, exigeant d'eux une rançon exorbitante, injuste et impie. Comme preuve de ce qu'il avance au sujet du commerce, Platon fait observer que si l'on contraignait tout ce qu'il y a d'hommes de bien et de femmes honnêtes en chaque pays, à tenir hôtellerie, à prendre la profession de revendeur, ou à faire toute autre espèce de trafic durant un certain temps, on connaîtrait alors par expérience combien ces professions sont chères et précieuses à l'humanité, et que si elles étaient exercées en tout honneur et sans reproche, on aurait pour les personnes qui les exercent les mêmes égards que pour une mère et une nourrice. Mais c'est ce qu'il serait impossible d'exiger ; et ainsi Platon, après avoir proclamé que le commerce et la profession de marchand sont en eux-mêmes parfaitement honorables, se trouve amené, par diverses autres considérations, à exclure le commerce de son État et à interdire à ses citoyens les professions mercantiles. La première de ces considérations est la soif de l'or qu'éprouvent tous ceux qui se livrent au trafic ; or, la richesse est incompatible avec la vertu, et comme le but du législateur est la vertu, et non la richesse, alors que les marchands ne visent qu'à faire fortune, rien n'est en opposition plus

Digitized by Google

ouverte avec le but de l'État, rien ne menace davantage son existence, que les professions mécaniques et mercantiles, moyens bas et sordides de s'enrichir; un État bien organisé ne peut donc les admettre dans son sein, et tout au moins doit-il les interdire à ses membres. D'autres considérations font également aboutir Platon à la même conclusion; il veut que sa constitution subsiste immuable; or, le contact des nations étrangères la menace de prompts changements, attendu que, d'après lui, l'effet naturel du commerce fréquent entre les habitants de divers États est d'introduire une grande variété dans les mœurs, par les nouveautés que ces rapports avec les étrangers font nécessairement naître; si l'on veut donc prévenir l'altération des mœurs et des lois, il faut empêcher le contact avec les autres nations, et c'est ce qu'il fait, en excluant de sa République le commerce, et surtout le commerce maritime, en exigeant que sa cité ne soit pas trop rapprochée de la mer, que son sol soit assez fertile pour subvenir aux besoins de la population et pas assez pour permettre l'exportation, enfin en n'admettant le commerce extérieur que pour certains besoins impérieux de l'État.

Le mépris que Platon ressent et exprime pour les occupations productives ne demande pas d'appréciation; il suffit de signaler qu'il interdit ces fonctions non-seulement aux citoyens, mais encore à leurs serviteurs, et qu'il ne permet pas même aux citoyens de s'occuper d'agriculture, la culture de la terre étant laissée aux esclaves; chacun voit assez que le philosophe, imbu sur ce point des préjugés de son temps, préconise un ordre de choses, maintenant passé sans retour, pour la défense duquel aucune voix n'oserait et ne pourrait plus s'élever aujourd'hui.

## XIV. — Organisation judiciaire et système pénal.

### A. ORGANISATION JUDICIAIRE (1).

Platon, tout en déclarant qu'il ne veut régler que les points les plus importants, traite avec un soin spécial, et parfois même avec des détails minutieux, tout ce qui touche à l'organisation

(1) *Lois*, liv. VI, V. Cousin, t. 7, pp. 336 à 341; liv. VIII, id., t. 8, p. 134; liv. IX, pp. 149, 150 et 197; liv. XI, pp. 332 à 336; liv. XII, pp. 352 à 354, 366 et 367, 370 à 374. — Schneider, 766, l. 22 et s., 767 et 768; 846, l. 16 à 27; 855, l. 31 et s., 856, 876; 937 et 938; 948, l. 18 et s., 949; 954 i. f., 955; 956, l. 17 et s., 957 et 958.

Digitized by Google

judiciaire, guidé en cela par cette idée que, comme il le dit dans le liv. VI des *Lois*, l'État n'est plus un État, quand tout ce qui concerne les tribunaux n'y est pas réglé comme il faut. Nous ne pourrons naturellement donner ici qu'un résumé succinct des principales idées qu'il émet sur ce sujet.

*Publicité de la justice, etc.* — Il y a désordre dans l'État tout entier, lorsque les tribunaux, lâches et muets, décident les causes en cachette ; ou, ce qui est bien plus fâcheux encore, lorsque dans ces mêmes tribunaux on ne garde aucun silence, que le tumulte y règne ainsi qu'au théâtre, que tour à tour on loue et on critique l'un ou l'autre orateur avec de grands cris, et qu'on porte la sentence au milieu de tout ce fracas. — En ce qui concerne la publicité de la justice, nous remarquons encore qu'au liv. IX, Platon engage tous les citoyens ayant du loisir à être assidus et attentifs aux jugements criminels.

*Des degrés de juridiction ; juges spéciaux ; juges criminels ; intervention du peuple dans la justice.* — Platon institue trois degrés de juridiction, qui ne manquent pas d'analogie avec ceux de nos jours : d'abord, l'arbitrage des voisins et des amis ; ensuite, les tribunaux de première instance ; enfin, un tribunal d'appel, sans recours ultérieur.

Les arbitres sont élus d'un commun accord par les parties.

Les tribunaux de première instance sont au nombre de douze, un par tribu ; les juges qui les composent sont désignés par le sort.

Le tribunal suprême et sans appel connaît de tous les jugements des tribunaux particuliers ; voici comment sont élus les membres qui le composent : tous ceux qui ont des charges choisissent chaque année pour juge dans chaque corps de magistrature celui qui jouit de la plus grande réputation de probité, et qui leur paraît devoir rendre la justice avec le plus de lumières et d'intégrité dans le cours de l'année suivante.

Certains juges spéciaux, les agronomes, les gardes, les agoranomes et les astynomes, sont chargés de juger dans certaines matières, telles que les dommages, les contraventions, etc.

Pour les crimes entraînant la peine de mort, les juges sont les gardiens des lois, ou un tribunal séparé, composé des meilleurs magistrats de l'année précédente.

Pour une certaine catégorie de crimes, Platon veut l'intervention du peuple. « A l'égard des crimes d'État, dit-il, il est nécessaire que le peuple ait part au jugement, puisque tous les

Digitized by Google

citoyens sont lésés, lorsque l'État l'est, et qu'ils auraient raison de trouver mauvais qu'on les exclût de ces sortes de causes ; ainsi, ce sera au peuple que ces causes seront portées en première instance, et il les décidera en dernier ressort ; mais la procédure s'instruira par-devant trois des premiers corps de magistrature, choisis du commun consentement de l'accusateur et de l'accusé ; s'ils ne peuvent convenir sur ce choix, le sénat le réglera en décidant pour l'un ou pour l'autre. Il faut encore, autant qu'il se pourra, que tous aient part aux jugements touchant les causes privées ; car ceux qui ne participent point à la puissance judiciaire, croient totalement manquer des droits de citoyen. » Platon réclame donc l'intervention du peuple dans la justice, non pas eu égard aux nécessités d'une bonne justice, mais uniquement à cause des avantages politiques qui en résultent. V. Cousin (p. LXXII) fait observer à ce sujet que Platon veut le jury, et sur une échelle très-large, non-seulement dans les causes politiques, mais encore dans les causes civiles. Si c'est le jury que Platon veut dans les causes politiques, ce n'est nullement le jury moderne, le jury réduit à quelques membres ; nous croyons qu'il veut une participation beaucoup plus large des citoyens au jugement de ce genre de causes. Quant au jury en matière civile, nous ne pensons pas qu'il entre le moins du monde dans les idées de Platon ; sans doute, il déclare qu'il faut, autant qu'il se pourra, que tous aient part aux jugements touchant les causes privées ; mais lui-même, immédiatement après, nous fait connaître comment il entend réaliser cette idée ; il veut qu'il y ait, dans chaque tribu, des tribunaux dont les membres soient désignés par le sort ; il assure ainsi l'intervention du peuple dans les jugements civils, non par l'institution de jurys, mais par le recours au sort pour la désignation des juges.

*Qualités du juge accompli. Nombre restreint des juges. Responsabilité des juges.* — Platon énumère aussi les qualités qu'il faut posséder pour être un juge accompli. Il pose en principe que les fonctions judiciaires sont trop difficiles et exigent trop de capacité et de lumières pour pouvoir être confiées à un grand nombre, et que partant les bons jugements ne peuvent émaner que d'un petit nombre de personnes. Enfin il soumet tous les magistrats de son État à la responsabilité du chef des fonctions qui leur ont été confiées, et il ne déroge pas à ce principe en ce qui concerne les juges ; tous sont tenus à rendre compte de leurs jugements et de leur administration, hormi ceux qui

Digitized by Google

jugent en dernière instance ; celui d'entre eux qui est convaincu d'avoir sciemment rendu une sentence injuste, doit payer à la partie lésée le double du dommage, et subit en outre une peine que déterminent les gardiens des lois.

*De certaines règles de procédure.* — Nous citerons seulement les suivantes : Platon établit des pénalités contre les plaideurs téméraires ; il limite considérablement l'emploi du serment ; il porte quelques dispositions pour l'exécution des jugements ; enfin il déclare qu'il n'est rien de plus propre à jeter du jour sur une cause que le temps, la lenteur et les fréquentes informations. En ce qui concerne les avocats, il prend des mesures pour empêcher que leurs artifices ne fassent obstacle à ce que la justice soit bien rendue ; lorsque c'est par avarice qu'un avocat soulève ou défend des procès injustes, il doit être condamné à mort à cause de sa passion excessive pour l'or ; si c'est à l'esprit de chicane qu'il cède, le tribunal des juges d'élite fixe le temps durant lequel il lui sera interdit d'intenter des procès et de plaider, et, en cas de récidive, il le condamne à mort.

### B. SYSTÈME PÉNAL (1).

Idées grecques sur la répression au temps de Platon. — Regrettable nécessité de la répression. — Préambule des lois pénales. — De ce que la loi doit régler. — Confusion entre la science et la vertu ; contradiction de Platon. — Fondement de la répression : justice, utilité sociale. — But et effets de la peine. — Principe fondamental pour la responsabilité : personnalité des peines. — Détermination de la responsabilité de l'agent : trois espèces d'actes illicites. Règles diverses. — Du dommage causé comme élément d'appréciation. — Échelle des peines. — Rigueur de Platon. — Appréciation de son système et de ses idées.

A l'époque de Platon, le génie d'Athènes, ce génie si large qu'on le dirait presque universel, s'était manifesté avec un tel éclat qu'on ne pourrait peut-être lui trouver de terme de comparaison, surtout si l'on veut tenir compte de ce que c'était qu'une de ces cités grecques, à peine supérieure ou égale même

(1) V. THONISSEN, *L'idée de la peine dans les œuvres de Platon*, article figurant dans les *Mélanges d'histoire, de droit et d'économie politique*. Louvain, 1873. — FOUILLÉE, *La philosophie de Platon*, Paris, 1869. V. t. 1er, pp. 380 à 424. — LÉVÊQUE, *La cause et la liberté chez les philosophes grecs*. Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, t. 76. — STEGER, *Platonische Studien*, Innsbruck, II, 1870, s. 21 u. 22.

Digitized by Google

à une province ou à un département de nos jours ; la pensée de l'homme s'y était alors dirigée vers les sujets les plus divers, et elle les avait traités tous avec une liberté d'examen et de discussion que les temps postérieurs sont loin d'avoir toujours su imiter. Il était néanmoins une question qu'elle n'avait pour ainsi dire pas abordée : la question de la répression ; les philosophes et les moralistes n'avaient pas encore porté leur attention sur ces questions si délicates, si difficiles, si importantes, de l'origine du droit de punir, de son but, des principes sur lesquels doit s'appuyer l'organisation de la justice répressive. Le mot de liberté apparaissait à chaque instant sur les lèvres des Grecs, et cependant ils ne semblaient nullement sentir le rapport intime qui relie la liberté au système pénal, c'est-à-dire au droit de dépouiller un citoyen, en tout ou en partie, de ses biens, de l'emprisonner, de le bannir du pays, de le mettre à mort, de le couvrir d'infamie. Les discussions sur la répression n'étaient guère longues : quand il en était question, on se bornait à en proclamer la justice et la nécessité, sans que l'on crût devoir examiner pourquoi et à quelles conditions elle est légitime, quel but il faut poursuivre dans son organisation, comment on peut et comment il faut concilier les droits de l'individu avec les nécessités de l'ordre public ; c'étaient toutes questions auxquelles l'esprit de réforme n'osait pas toucher, et pour la solution desquelles il acceptait sans mot dire le régime établi et les traditions nationales. Comme le dit M. Thonissen (1), le bourreau et ses œuvres jouissaient, et jouissaient seuls, du privilége d'un assentiment unanime, et, en vertu de cet assentiment unanime ou quasi-tel, la répression n'avait d'autre source que la vengeance, et d'autre but que la terreur : les harangues de Lysias reproduisent nettement les idées du temps à cet égard. Platon est le seul philosophe qui osa rompre avec le passé et s'élever au-dessus de son époque ; les questions relatives à la répression furent soumises par lui à un examen approfondi, et les résultats de ses recherches sont consignés dans plusieurs de ses ouvrages, et notamment dans les quatre derniers livres des *Lois*. Il fut ainsi le premier en Europe à voir dans la répression autre chose que la vengeance plus ou moins régularisée, comme il fut aussi le premier à tenter d'ériger en un véritable système et

(1) Page 296.



Digitized by Google

d'élever à la hauteur d'une science l'organisation et l'exercice de la justice répressive. Nous allons passer en revue les principales idées qu'il émet à ce sujet, et nous verrons que ce n'est pas la partie de son œuvre qui lui donne le moins de droits à l'estime, à l'admiration et à la reconnaissance des temps modernes eux-mêmes.

Ce n'est d'abord qu'avec le plus profond regret et même avec un sentiment de honte que Platon a recours à la répression comme moyen de gouvernement, comme moyen de faire régner l'ordre, la justice et la vertu dans l'État ; c'est avec joie qu'il renoncerait à tout cet appareil de peines et de prisons, de juges et de bourreaux, que l'on rencontre chez tous les peuples ; malheureusement la raison, l'éducation, les lumières sont impuissantes à assurer le respect constant des prescriptions de la morale ; partout où il y a des hommes, des abus et des écarts sont toujours à craindre ; la répression est donc une nécessité, une triste nécessité, mais il serait impossible de s'y soustraire. Voici les passages où ces points sont établis :

Il semble (1) que ce soit une honte d'avoir à faire des lois sur les peines que mérite chaque délit dans un État qui sera bien gouverné, et aura toutes les bonnes directions nécessaires pour la pratique de la vertu. Supposer donc que dans un pareil État il se rencontrera des hommes aussi méchants que les plus scélérats dans les autres États, en sorte qu'il soit nécessaire que le législateur menace ceux qui pourraient devenir tels, et qu'il fasse des lois pour les détourner du crime et les punir quand ils seront coupables, comme s'ils devaient le devenir, cette supposition est honteuse à certain égard. Mais comme nous ne sommes que des hommes dont les lois s'adressent à des enfants des hommes, on ne doit pas trouver mauvais que nous craignions qu'il ne naisse chez nous quelques hommes d'un caractère si naturellement indomptable que rien ne puisse les adoucir... Il est nécessaire aux hommes d'avoir des lois et de s'y assujettir ; la raison en est qu'aucun homme ne sort des mains de la nature avec assez de lumière pour connaître ce qui est avantageux à ses semblables pour vivre en société, ni avec assez d'empire sur lui-même pour faire toujours le plus convenable. La nature mortelle portera toujours l'homme à désirer d'avoir plus que les autres et à ne penser qu'à son intérêt propre, parce qu'elle fuit la douleur et poursuit le plaisir sans raison ni règle ; elle les mettra l'un et l'autre bien au-dessus de la justice, et, s'aveuglant elle-même, elle se précipitera à la fin, avec l'État qu'elle gouverne, dans un abîme de malheurs. Il faut donc recourir à l'ordre et à la loi... Parmi les lois, il y en a qui sont faites pour les gens de bien, dans le but de leur enseigner la manière de vivre heureux par leur union ; et

(1) *Lois*, liv. IX, V. Cousin, t. 8, pp. 144 et 145 ; 194 à 196 ; 207. — Schneider, 853 ; 874 i. f., 875 ; 880, l. 39 et s.

Digitized by Google

d'autres destinées aux méchants, qu'une bonne éducation n'a pu corriger, pour les empêcher de se porter aux derniers excès du crime; c'est par nécessité que le législateur porte ces lois, et il souhaite qu'on n'ait jamais occasion d'en faire usage.

Notons aussi dès à présent que Platon veut qu'il soit mis un préambule en tête des lois pénales, tout comme en tête des autres lois; il nous fait ainsi déjà voir que la loi pénale non plus ne sera pas, de la part du législateur, une simple œuvre de volonté, mais qu'elle sera aussi une œuvre d'intelligence, faisant appel, non uniquement à la crainte du châtiment, mais avant tout à l'obéissance libre et réfléchie.

Quant à la sphère d'action du législateur, voici ce que dit Platon dans le liv. IX :

Dans un État(1) où les tribunaux sont établis avec toute la sagesse possible, où ceux qui sont destinés à juger ont reçu une bonne éducation et ont passé par les plus sévères épreuves, on ne peut rien faire de mieux que d'abandonner à de tels juges le soin de régler dans la plupart des cas les peines et les amendes. Dans le cas contraire, il ne faut laisser à la discrétion des juges l'imposition des peines que sur les plus petits objets, le législateur réglant presque tout par lui-même. Pour nous donc, nous ne prescrirons rien à nos juges sur un grand nombre d'objets très-importants, nous bornant à faire une esquisse et des formules de peines pour servir de modèles à nos juges et les empêcher de s'écarter des voies de la justice.

Platon pose, dans le liv. V des *Lois*, un principe qui, logiquement, devrait lui interdire toute répression quelconque. « Aucun homme injuste, dit-il(2), ne l'est volontairement; car personne ne consent à loger chez soi les plus grands maux qui soient au monde, bien moins encore dans la partie la plus précieuse de lui-même; l'âme est ce qu'il y a véritablement en nous de plus précieux; personne ne peut donc volontairement y recevoir le plus grand des maux et passer toute sa vie avec un si mauvais hôte; ainsi le méchant, et quiconque a l'âme malade, est digne de pitié. » C'est-à-dire que, d'après Platon, l'âme humaine ne peut se trouver que dans cette alternative : ou elle voit ce qui est juste, et alors elle le réalise nécessairement; ou elle ne le voit pas, et ce n'est qu'alors qu'elle peut commettre

---

(1) *Lois*, liv. IX, V. Cousin, t. 8, pp. 197 et 198. — Schneider, 876, l. 13 et s.

(2) *Lois*, liv. V, V. Cousin, t. 7, p. 264. — Schneider, 737, l. 10 et s. — V. encore les *Lois*, liv. IX, V. Cousin, t. 8, pp. 162 et 163. — Schneider, 860, l. 17 et s.

Digitized by Google

l'injustice ; si elle connaît le bien, elle l'accomplit; si elle ne l'accomplit pas, c'est qu'elle l'ignore. C'est là évidemment une erreur de Platon, et une erreur qui provient de ce que, confondant la vertu avec la science, il ne distinguait pas deux puissances dans l'âme humaine, celle de penser et celle de vouloir ; or, ce sont là deux puissances tout à fait distinctes ; l'homme est ainsi fait qu'il ne lui suffit nullement de connaître le bien pour le pratiquer; quand il l'a découvert, il a fait le premier pas dans la voie de la justice; mais il reste à savoir s'il fera le second, qui est de vouloir accomplir le bien; Platon lui-même, dans un passage du liv. III des *Lois*, nous montre cet état de l'âme ne faisant pas le bien, tout en le connaissant, et commettant le mal, tout en ne l'ignorant pas non plus : « Voici, dit-il(1), la plus grande ignorance : c'est lorsque, tout en jugeant qu'une chose est belle et bonne, au lieu de l'aimer, on l'a en aversion, et encore, lorsqu'on aime et qu'on embrasse ce qu'on reconnaît mauvais et injuste. » Platon admet donc lui-même qu'il ne suffit pas de connaître le bien pour le pratiquer. De plus, quand il soutient la thèse contraire, il a soin de ne pas en tirer les conséquences qui en découlent logiquement; il se garde de proclamer l'irresponsabilité de l'homme, ce qui devrait être cependant, si l'homme ne commettait l'injustice que par ignorance de ce qui est juste; par une contradiction évidente, Platon considère et traite toujours l'homme comme un être responsable ; il émet et applique le principe que l'injustice doit être châtiée, c'est-à-dire qu'elle est imputable à celui qui la commet, c'est-à-dire qu'elle est commise volontairement. L'homme est responsable de son choix, dit-il dans le liv. X de la *République*(2) : ce n'est, en effet, qu'à cette condition qu'il était en droit de prononcer des peines contre les délits et les crimes commis par l'homme, et cette condition elle-même n'existe que si l'homme agit volontairement, s'il est doué du libre arbitre, libre arbitre dont il fait usage dans le mal comme dans le bien.

La loi doit instituer des pénalités pour châtier ceux qui ne se laissent pas convaincre par les conseils qu'elle leur adresse, et qui posent des actes contraires à ses prescriptions. En détermi-

---

(1) *Lois*, liv. III, V. Cousin, t. 7, p. 165. — Schneider, 689.
(2) *République*, liv. X, V. Cousin, t. 10, p. 287. — Schneider, 617 i. f.

Digitized by Google

nant les délits ainsi que les peines qui les attendent, la loi menacera, intimidera, arrêtera peut-être les hommes qui auraient des tendances à s'écarter du droit chemin; en punissant ceux qui n'auront tenu compte ni de ses avis ni de ses ordres, elle fera renaître dans leur âme et dans celle des autres l'amour de la justice, elle inspirera à tous l'horreur de l'injustice, ou du moins elle comprimera ou affaiblira le penchant qui les pousse au crime. Mais les lois pénales ne sont pas arbitraires; elles doivent être elles-mêmes avant tout conformes à la loi morale et s'appuyer sur la justice, cette loi suprême de l'humanité; puisque la violation du droit est le plus grand des maux, le premier devoir du législateur est de ne punir que lorsque le droit permet et exige la punition; puisque la loi pénale et la répression doivent inspirer à tous l'horreur de l'injustice, il faut que le législateur lui-même n'agisse que sous l'inspiration et conformément aux vœux de la justice, et que les lois notamment atteignent, avec la précision d'un archer habile, à une proportion toujours exacte entre la faute et le châtiment. Ainsi, pour Platon, la répression a pour fondement la justice, qui veut que tout acte injuste entraîne la punition de celui qui en est l'auteur; sans doute, il est loin de négliger les avantages que procure l'application de la peine, soit en ce qui concerne spécialement celui qui la subit, soit en ce qui concerne la société en général; mais ces avantages ne constituent que les conséquences de la répression; le fondement même de celle-ci se trouve dans le principe de justice. Il est vrai que, comme le fait observer M. Thonissen, Platon ne développe pas explicitement cette pensée, mais elle n'en résulte pas moins clairement de l'ensemble de ses idées sur le juste et sur la répression.

Il s'est maintenant élevé la question de savoir si Platon donne la justice pour seule et unique base de la répression, ou s'il la fonde sur la double base de la justice et de l'utilité sociale. On sait, en effet, que, de nos jours, certains philosophes et jurisconsultes, adoptant la première de ces notions comme principe unique de la répression, veulent que tout mal soit puni, sans qu'il y ait lieu de distinguer si ce mal trouble ou non l'ordre social et si sa répression constitue ou non un avantage appréciable pour la société; tandis que d'autres, ne considérant la justice sociale que comme une partie de la justice absolue et prenant une double base d'appréciation, vu la mission restreinte généralement reconnue de l'État moderne, n'admettent la répression qu'à l'égard des

Digitized by Google

actes qui sont à la fois attentatoires à la justice et à l'ordre public, et dont la répression est réclamée par l'intérêt social en même temps que par la justice absolue. M. Thonissen (1) cite divers passages du *Protagoras* et des *Lois*, d'où il déduit que, d'après Platon, il n'est pas permis au législateur de punir par la seule raison qu'une injustice a été commise, qu'il faut en plus que l'ordre public et la sécurité générale soient intéressés à la répression, que Platon ne confond pas la justice humaine avec la justice absolue, en un mot qu'il combine le principe d'expiation avec l'utilité sociale de la répression. Nous ne pouvons partager cette manière de voir. Nous croyons d'abord que les passages cités par M. Thonissen sont loin d'être aussi concluants qu'il le suppose, attendu qu'il y est question, non pas du titre en vertu duquel l'État a droit de répression, mais du but qu'il doit poursuivre dans l'exercice de ce droit, deux points notablement différents. Nous croyons ensuite que c'est tout à fait à tort que la question a été soulevée, et voici pourquoi : il ne faut pas perdre de vue que Platon attribuait à l'État une mission toute différente de celle qu'on lui reconnaît aujourd'hui : il lui donnait pour mission de faire régner la vertu ; or, dans un pareil système, la justice et l'utilité sociale se confondent nécessairement et ne font qu'un ; si l'État a pour devoir de faire respecter les prescriptions de la morale, il n'est pas seulement utile, il est nécessaire, il entre dans son rôle, qu'il réprime tout acte contraire à la justice ; il doit faire régner la justice, ce mot étant pris dans le sens le plus large, dans celui de morale ; il va de soi dès lors qu'en réprimant toute injustice quelconque, il ne fait pas seulement un acte de justice, il ne se rend pas seulement utile à la société, mais il fait son devoir, il remplit la mission qui lui a été confiée. C'est donc à tort, comme nous le disions, que la question est débattue : le système politique général de Platon ne laisse pas de place à une distinction entre la justice et l'utilité sociale.

D'après Platon, la peine n'a pas seulement pour but et pour effet de rétablir l'ordre, qui a été troublé par l'injustice commise, et qui veut que toute injustice commise soit châtiée ; elle doit encore tourner à l'avantage du condamné ; en punissant le coupable, la loi doit, non pas le perdre, mais, au contraire, le sauver ; le châtiment doit être pour lui un moyen de se corriger, de se

(1) Page 314.

Digitized by Google

relever, de se sauver, en se réconciliant avec la justice et la vertu. La justice est le bien et la santé de l'âme; l'injustice en est le mal et la maladie; la peine en est donc le remède. Le bien et le bonheur consistent pour l'homme à se trouver dans l'ordre; quand il en est sorti, le seul bien, le seul bonheur qui lui reste, est d'y rentrer, et c'est par la peine qu'il y rentre. La peine guérit du mal de l'injustice, comme la médecine guérit des maux du corps, et de même qu'on conduit chez le médecin celui dont le corps est malade, de même on doit conduire chez le juge celui dont l'âme est malade. La peine renverse la tyrannie qu'exercent sur l'âme l'injustice, la colère, la crainte, le plaisir, l'envie et toutes les passions désordonnées; elle rend de nouveau juste et sage, elle rétablit la vertu dans l'intelligence et l'âme purifiées par l'expiation.

*Gorgias :* Celui qui est puni est délivré du mal de l'âme; la punition rend sage, et elle oblige à devenir plus juste; l'injustice n'est que le second mal pour la grandeur; mais l'injustice impunie est le premier et le plus grand de tous les maux; si on a commis une injustice, il faut aller se présenter là où l'on recevra la correction convenable, et s'empresser de se rendre auprès du juge, comme auprès d'un médecin, de peur que la maladie de l'injustice, venant à séjourner dans l'âme, n'y engendre une corruption secrète qui devienne incurable. — Aucune peine (1) infligée dans l'esprit de la loi n'a pour but le mal de celui qui la souffre; en général son effet est de le rendre ou meilleur ou moins méchant; son but est de le guérir de la maladie de l'injustice, de l'instruire, de le contraindre à ne plus commettre de propos délibéré de pareilles fautes, ou du moins à les commettre beaucoup plus rarement, en exigeant d'ailleurs la réparation du dommage. — Tout malfaiteur (2), pour chacun des délits qu'il aura commis, subira un châtiment convenable en vue de son amendement; les coupables doivent subir le châtiment, non à cause du mal commis, car ce qui est fait est fait, mais pour leur inspirer à l'avenir, aussi bien qu'à ceux qui en seront témoins, l'horreur de l'injustice, ou pour affaiblir en grande partie le funeste penchant qui les y porte.

C'est sous l'inspiration de la même pensée que Platon veut qu'aussi longtemps que les coupables ne sont pas incorrigibles, on s'efforce de les guérir; réservant le dernier supplice pour les malades incurables, il institue, dans un lieu convenablement approprié, un sophronistère, ou maison de correction, où les

---

(1) *Lois*, liv. IX, V. Cousin, t. 8, pp. 147 et 167. — Schneider, 854, i. f.; 862, i. f.

(2) *Lois*, liv. XI, V. Cousin, t. 8, pp. 326 et 327. — Schneider, 933, i. f., 934.

Digitized by Google

criminels sont soumis à la plus étroite reclusion, en grande partie livrés à eux-mêmes, mais où pénètre aussi la voix des magistrats pour leur donner les conseils de la raison et les ramener à la vertu; s'ils se corrigent, ils rentrent dans la société; sinon, ils doivent mourir.

Dans ces conditions, Platon est bien en droit de critiquer l'opinion du vulgaire ignorant, qui trouve la peine laide; le vulgaire ne pouvait penser autrement, alors qu'il ne voyait dans la répression qu'une vengeance et un moyen d'intimidation; mais dans le système de Platon, la peine apparaît tout autre; il y a identité absolue entre le bien et le beau, entre le mal et le laid; le bien est toujours beau, le mal est toujours laid; la faute est laide, car elle est contraire à la justice; mais la peine est belle, car elle est juste, celle du moins qui n'a pas pour but de venger, de nuire, de faire souffrir, mais de sauver l'âme dégradée par le crime, d'extirper le mal, et de remplacer la disposition vicieuse par l'amour du bien; le coupable qui se soustrait ou qui cherche à se soustraire à la peine, imite donc le malade qui fuit le médecin dans la crainte d'une douleur passagère, car la peine est un bien douloureux, mais un bien salutaire, qui vient réparer la faute commise.

Malheureusement Platon ne reste pas toujours fidèle aux idées qu'il a lui-même émises sur le caractère moralisateur que la peine doit revêtir; nous trouvons dans sa législation plus d'une peine dont la conséquence nécessaire serait d'empêcher l'amendement du coupable et de le démoraliser, en lui infligeant le stigmate ineffaçable d'une condamnation infamante; ainsi, nous le voyons admettre, approuver et employer, comme moyens de répression, la flétrissure ignominieusement prononcée à la vue de tout le peuple, l'exposition du nom du condamné à la place publique, l'empreinte du crime sur la figure du criminel, la note d'infamie permettant au premier venu de battre le condamné, la flétrissure imprimée à la mémoire des morts, le refus de sépulture, etc., toutes pénalités qui vont directement à l'encontre du but assigné par Platon à la répression, savoir l'amendement des coupables.

Malgré les défaillances que nous avons constatées dans l'application qu'il donne lui-même à ses idées, c'est une profonde admiration et une reconnaissance éternelle que l'humanité doit au grand penseur qui, quatre siècles avant notre ère, dégageait la répression de toute idée de mal et de honte, pour ne

Digitized by Google

regarder comme laid et haïssable que le délit seul, et qui, considérant la faute comme une maladie de l'âme, ne voyait dans la peine qu'une sorte de médecine morale, guérissant l'âme comme le médecin guérit le corps, et fournissant au coupable, par une souffrance justement infligée et noblement acceptée, le moyen de rentrer dans la voie du bien et de se régénérer en se réconciliant avec la justice. Ces pensées figurent parmi les plus nobles et les plus élevées qu'il ait été donné à l'esprit humain de mettre au jour, et la gloire qui revient à Platon pour les avoir émises apparaît encore plus éclatante, quand on songe qu'à son époque la répression n'avait d'autre principe et d'autre règle que la vengeance à tirer du coupable et la terreur à inspirer aux autres; quand on songe que c'est ainsi en lui-même, dans son propre génie, qu'il a trouvé les idées si pures et si vraies qu'il a le premier formulées en cette matière; quand on songe enfin que tant de siècles se sont écoulés avant que ces idées aient reçu un commencement d'application, et que le système pénitentiaire, qui constituera un titre d'honneur pour les peuples modernes, ou du moins pour certains d'entre eux, était déjà préconisé par Platon il y a plus de vingt-deux siècles.

En ce qui concerne la responsabilité, Platon proclame ce principe fondamental que la peine doit être exclusivement personnelle, attendu que l'infraction elle-même est exclusivement personnelle, principe que l'antiquité était loin de respecter en toute occurrence; le philosophe n'admet pas que les peines établies contre ceux qui se sont rendus coupables, par exemple, de trahison, de sacrilége, d'atteinte à l'ordre public, s'étendent à leurs enfants; non-seulement les descendants du coupable n'encourront aucune punition, mais de plus, s'ils s'éloignent de la conduite de leur père, ils seront comblés d'honneur et de gloire, comme ayant avec force et courage quitté la route du vice pour celle de la vertu. Platon n'admet qu'une exception à son principe, et encore peut-on se demander si les conditions qu'il exige pour cette exception se trouvent jamais réunies : c'est dans le cas où le père, l'aïeul et le bisaïeul auraient été tous les trois condamnés à mort(1).

Pour déterminer la responsabilité de ceux qui commettent des

(1) *Lois*, liv. IX, V. Cousin, t. 8, pp. 151 et 152. — Schneider, 856, l. 17 et suiv.

Digitized by Google

actes illicites, Platon, comme premier élément d'appréciation, tient compte de l'intention qui a présidé à l'acte; il distingue en conséquence trois espèces d'actes illicites (1) :

*D'abord ceux par lesquels quelqu'un fait tort à autrui sans le vouloir et contre son gré.* On ne peut pas dire que l'auteur d'un acte semblable a commis une injustice; on ne peut pas même dire qu'il en a commis une involontairement; car toute espèce de tort n'est pas une injustice, et celui-ci, grand ou petit, n'en constitue nullement une; il ne suffit pas que quelqu'un ait donné ou pris une chose à un autre pour que le législateur prononce que son action est rigoureusement juste ou injuste; il doit examiner si c'est avec une intention droite et par un moyen honnête qu'on a fait du bien ou du mal à autrui; le tort causé involontairement à autrui, ne constituant pas une injustice, ne peut donner lieu à aucune répression; il ne peut donner lieu qu'à une réparation civile, la réparation du dommage. C'est ainsi que Platon dispose que quiconque blessera une personne sans le vouloir, payera simplement le dommage, attendu qu'aucun législateur ne peut rien sur le hasard; c'est ainsi encore qu'il dispose que si l'on commet un crime dans un accès de folie, ou par l'effet de quelque maladie, ou d'une vieillesse décrépite, ou d'une imbécillité qui ne diffère en rien des états précédents, les juges condamneront le coupable à la simple réparation du dommage. Il déroge à ce principe, quand des raisons particulières, telles que les croyances religieuses, lui semblent exiger une exception à la règle; ainsi il déclare excepter le cas d'homicide, où le coupable n'aura pas les mains pures de sang; il veut qu'on oblige le meurtrier involontaire à changer de pays et de demeure pour un an; ailleurs, en reproduisant la même disposition, il dit que c'est afin d'apaiser les mânes du mort. On ne s'explique pas que, malgré le principe que nous venons de faire connaître, Platon ait pu avoir cette singulière idée d'établir des peines contre les animaux ou les choses inanimées qui auraient occasionné mort d'homme ;

*Ensuite les actes par lesquels quelqu'un fait tort à autrui volontairement;* mais les actes de ce genre, constituant tous des injustices et entraînant tous une répression, se subdivisent en deux catégories :

---

(1) *Lois*, liv. IX, V. Cousin, t. 8, pp. 162 et s. — Schneider, 860 et s.

Digitized by Google

*Les uns sont des délits commis volontairement, mais sans préméditation, dans un moment d'emportement ; les autres sont commis par une volonté réfléchie et de plus préméditée.* Ces derniers sont punis beaucoup plus rigoureusement que les premiers ; ainsi quiconque, de propos délibéré et injustement, commettra un homicide, sera condamné à mort ; celui qui commettra un homicide volontaire, mais sans aucun dessein prémédité, dans un mouvement de colère, devra seulement passer deux ou trois ans dans l'exil.

Nous signalerons aussi, comme principes établis par Platon concernant l'imputabilité et la responsabilité pénales, les deux règles suivantes : Les fautes des enfants et des vieillards sont tenues pour de vraies fautes, et punies comme telles par les lois, mais par les lois les plus douces et les plus indulgentes. — Le châtiment doit être plus léger pour celui qui a péché par l'imprudence d'autrui, entraîné par la crédulité de la jeunesse, ou par quelque chose de semblable ; plus grand pour celui que sa propre imprudence aura poussé au crime, s'étant laissé vaincre par l'attrait du plaisir ou l'aversion de la douleur, par de lâches terreurs, par quelque passion difficile à guérir, comme la jalousie ou la colère. — Observons aussi que Platon, qui prescrit aux juges de marcher sur les pas du législateur et de seconder ses vues, lorsque la loi laisse à leur disposition le choix de l'amende ou du supplice que mérite le coupable, les invite aussi à tenir compte des moyens employés pour commettre les infractions, et à se montrer particulièrement sévères lorsque la violence est venue se joindre à la fraude.

L'importance du dommage causé par l'infraction est, pour la détermination de la peine, un élément d'appréciation sur lequel les idées de Platon ne semblent pas bien arrêtées, et dont il paraît alternativement vouloir et ne pas vouloir tenir compte. « Quant au voleur, dit-il, il n'y aura qu'une même loi et une même peine pour tous les vols grands et petits... Quiconque aura détourné, soit une grande, soit une petite partie des deniers publics, doit être puni d'une peine égale ; car la petitesse de la somme prouve dans celui qui la dérobe, non moins d'avidité, mais moins de pouvoir ; et celui qui prend une partie de l'argent qui ne lui appartient pas est aussi coupable que celui qui prend le tout. » Quand on entend Platon raisonner ainsi, on s'attend à ce qu'il établisse une peine, une et invariable, pour tous les vols et pour tous les détournements de deniers publics,

Digitized by Google

sans s'arrêter au chiffre de la somme détournée; ce n'est cependant pas du tout une peine égale qu'il établit, comme il l'annonce, mais une peine proportionnelle, consistant dans le payement du double de la somme volée, ce qui fait que la peine n'est nullement la même pour les grands et pour les petits vols; ce que Platon a voulu dire, c'est que le principe déterminant le taux de la peine doit être le même pour les uns et les autres; il n'en est pas moins vrai qu'il commet ici une contradiction, en déclarant d'abord en principe que la répression doit être la même, abstraction faite du produit du vol, et en établissant ensuite comme peine le payement du double de la somme volée. En ce qui concerne les blessures, il tient aussi compte du mal causé, les punissant plus ou moins rigoureusement suivant les résultats qu'elles ont produits. D'autre part, en matière de tentative, ne tenant compte que de l'intention de l'agent, il établit en principe la même répression pour le délit tenté et le délit consommé. « Si quelqu'un, dit-il, ayant formé le dessein de tuer un citoyen, manque son coup et ne fait que le blesser, il ne mérite pas plus de grâce ni de compassion, ayant blessé dans la vue de tuer, que s'il avait tué réellement, et il faut l'accuser en justice comme meurtrier. » Appliquant ce principe, il veut qu'on mette à mort l'auteur d'une tentative de parricide, de même que l'esclave qui attente à la vie de son maître ; mais, d'autre part, il renonce à l'application de ce principe au citoyen auteur d'une tentative de meurtre autre qu'une tentative de parricide; toutefois il est guidé en cela, non par la distinction naturelle du délit tenté et du délit consommé, mais par des considérations religieuses tout à fait étrangères au droit pénal. « Par égard, dit-il, pour le génie qui, ayant pitié du coupable et du blessé, a détourné de celui-ci le coup mortel et a épargné à celui-là le sort le plus funeste, par reconnaissance pour ce génie, et afin de ne pas mettre opposition à son bienfait, on fera grâce au coupable de la mort, le condamnant seulement à aller vivre dans quelque État voisin. »

Quant aux peines établies par Platon, voici deux passages des *Lois* qui nous font connaître celles qu'il admet et celles qu'il rejette :

Que les coupables (1) soient condamnés ou à la mort, ou aux fers, ou au fouet, ou à se tenir assis ou debout dans un état humiliant à l'entrée des

(1) *Lois*, liv. IX, V. Cousin, t. 8, pp. 148 et 149. — Schneider, 855.

Digitized by Google

lieux sacrés situés sur la frontière, ou à des amendes pécuniaires... Quant aux biens des criminels, la forme de notre gouvernement, exigeant que la portion donnée par le sort à chaque famille soit toujours la même, ne nous permet pas de les confisquer au profit du public; ainsi, lorsque quelqu'un aura commis une faute qui mérite une amende, s'il a quelque bien outre le fonds de terre qui lui est échu en partage, l'amende sera prise sur cet excédant, mais on n'ira point au delà. Les gardiens des lois consulteront le tableau pour savoir au juste l'état des biens de chacun, et ils ne manqueront jamais d'en faire un rapport exact aux juges, afin que personne ne soit dépouillé de sa part de biens faute d'avoir d'ailleurs de quoi payer l'amende. Si l'on jugeait devoir condamner quelqu'un à une amende plus forte que ne sont ses facultés, et si ses amis ne s'offrent point à être ses cautions et à la payer ensemble pour le mettre en liberté, il sera tenu longtemps, et publiquement, dans les fers, et subira d'autres traitements ignominieux.

Platon déclare, et répète à mainte reprise, que la peine de mort ne doit être appliquée qu'aux criminels incorrigibles ; voici ce qu'il dit notamment au liv. IX (1) : « Le législateur n'a qu'une peine à porter contre celui dont il voit le mal incurable; comme il sait que ce n'est pas un bien pour de pareils hommes de prolonger leur vie, et qu'en la perdant ils sont doublement utiles aux autres, devenant pour eux un exemple qui les détourne de mal faire, et délivrant en même temps l'État de mauvais citoyens, il est dans la nécessité de punir le crime par la mort dans de semblables criminels ; hors de là il ne faut point user de ce remède. » Malgré ce principe, nous voyons Platon prononcer la peine de mort dans de nombreux cas, ce qu'on lui a reproché comme une contradiction avec le principe qu'il a lui-même posé ; le reproche de contradiction n'est pas tout à fait aussi fondé qu'on veut bien le croire, puisque Platon considère précisément la plupart des criminels qu'il condamne au dernier supplice comme des malades incurables, et qu'il le déclare même formellement pour certains d'entre eux. Quoi qu'il en soit, voici les principaux criminels auxquels il applique la peine capitale : les magistrats recevant des présents; les citoyens commettant un sacrilége ou sacrifiant secrètement chez eux à quelque divinité que ce soit; ceux qui se rendent coupables de trahison ou d'un crime quelconque contre la constitution de l'État : ainsi, ceux qui prennent part à un mouvement séditieux, qui cherchent à introduire des changements dans l'éducation et les lois, qui donnent asile à un banni, ou causent un préjudice quelconque aux juges

(1) *Lois*, liv. IX, V. Cousin, t. 8, p. 167. — Schneider, 862, i. f.

Digitized by Google

qui les ont condamnés; ceux qui dérobent une partie quelconque des deniers publics; celui qui commet un homicide volontaire prémédité; le frère et la sœur qui blessent à dessein leur frère ou leur sœur; l'esclave qui blesse son maître ou ne dénonce pas le vol d'un trésor; le citoyen qui est convaincu d'avoir pour la seconde fois dans ses procès cédé à l'esprit de chicane, etc.

Quand on voit Platon prodiguer ainsi la peine de mort, on se demande comment M. Denis peut conclure (1) que les peines sont en général fort douces dans sa législation; nous croyons, au contraire, qu'elles y ont souvent un caractère de rigueur très-prononcé, sans qu'il faille cependant aller jusqu'à dire avec M. Thonissen (2) qu'elles constituent un code presque draconien. Ce dernier auteur explique cette rigueur en disant que Platon n'a pas su s'élever dans cette question au-dessus des idées de son temps; ne serait-il pas plus exact et plus juste de l'expliquer par cette idée erronée de Platon qu'il y a des hommes mauvais par nature et que rien ne peut rendre bons, que rien ne peut améliorer, et qu'en conséquence, en leur ôtant la vie, on leur rend, à eux, le service de les soustraire à la domination du mal, et à l'État, celui de le débarrasser de citoyens qui, par le mauvais exemple qu'ils donnent, ne peuvent être qu'une cause de troubles et de désordres?

Malgré les quelques erreurs que nous avons relevées dans les idées de Platon au sujet de la répression, malgré certaines contradictions que nous avons signalées entre ses principes et l'application qu'il en fait, il n'est pas à méconnaître que c'est la première place qu'il faut lui attribuer dans les annales de la philosophie du droit criminel: nul n'a rendu à la cause de la civilisation en cette matière plus de services que lui, nul n'a mis en lumière plus de principes complétement nouveaux. Nous arrêterons ici toute parole de louange : nous ne saurions faire un plus bel éloge de Platon que celui qu'en font, par l'adoption même de ses idées, les publicistes les plus éminents et les législations les plus avancées des temps modernes, et nous ne pouvons mieux montrer combien cet éloge est mérité qu'en résumant les principales règles qu'il établit dans cette importante partie du droit public : au législateur il impose comme devoir, d'abord,

(1) *Op. cit.*, p. 134.
(2) *Op. cit.*, p. 325.

Digitized by Google

de ne recourir à la répression, c'est-à-dire à l'obéissance contrainte, qu'après avoir en vain fait appel à la raison, c'est-à-dire à l'obéissance libre et réfléchie, et ensuite, d'observer toujours une proportion rigoureusement exacte entre le délit et le châtiment; en ce qui concerne la peine, il veut d'abord qu'elle soit exclusivement personnelle à l'auteur de l'infraction; ensuite, qu'elle soit plus ou moins rigoureuse suivant l'intention qui a présidé à l'acte délictueux, et suivant les moyens qui ont servi à le commettre; enfin que, cessant d'être un simple moyen d'intimidation, elle tende toujours et principalement à l'amélioration du coupable; en ce qui concerne les juges, il veut la publicité des débats et des jugements, ainsi que l'intervention des citoyens dans la décision de certaines causes et notamment des causes politiques. Ajoutons à cela qu'il établit des lieux de détention distincts pour les accusés et pour les condamnés, et qu'il ne recourt pas à la torture comme moyen de conviction; il est vrai qu'il n'en prononce pas en termes exprès l'abolition; mais comme il n'en fait pas même mention dans toute sa législation pénale, nous sommes autorisés à conclure qu'il en répudie l'emploi comme moyen d'arriver à la découverte de la vérité.

Nous terminerons cette appréciation par un exposé succinct de la législation pénale de Platon, laissant de côté tout ce qui concerne les expiations religieuses à accomplir par les auteurs de certaines infractions (1).

1. *Crimes contre les dieux; loi du sacrilége. Offenses envers les dieux.* — Si le coupable est un étranger ou un esclave, il sera marqué sur le front et sur les mains de l'empreinte de son crime; il recevra autant de coups de fouet qu'il plaira aux juges, et ensuite il sera chassé nu du territoire de la république. Si le coupable est un citoyen, vu l'éducation excellente qu'il a reçue, il sera regardé comme un malade incurable et comme tel puni de mort; son cadavre sera jeté, loin de tous les regards, hors des frontières de l'État.

Platon distingue trois catégories d'offenses envers les divinités: la première consiste à ne pas reconnaître de dieux; la seconde, à croire que les dieux négligent les affaires humaines; et la troisième, à croire qu'ils sont aisés à fléchir. Il partage ensuite en

(1) Liv. IX, V. Cousin, t. 8, pp. 147 à 153; 173 à 193; 198 à 210; liv. X, id., pp. 212, 273 à 277. — Schneider, 854, l. 44 et s., à 857; 865 à 874; 876 i. f. à 882; 885; 907, l. 18 et s., à 909.

Digitized by Google

deux classes ceux qui se rendent coupables de pareils délits : ou l'impie a un caractère naturellement ami de l'équité; il a de la haine pour les méchants ; par une certaine horreur qu'il éprouve pour l'injustice, il est incapable de se porter à des actions criminelles, il fuit la compagnie des hommes pervers, et s'attache aux gens de bien ; à son égard il suffit d'employer la réprimande et la prison ; il sera condamné à passer cinq ans au moins dans une prison que Platon appelle Sophronistère, c'est-à-dire lieu de résipiscence ; pendant tout ce temps aucun citoyen n'aura de commerce avec lui, excepté les magistrats du conseil nocturne qui iront l'entretenir pour son instruction et le bien de son âme ; lorsque le terme de l'emprisonnement sera expiré, s'il paraît qu'il soit devenu plus sage, il rentrera dans le commerce des citoyens vertueux ; s'il ne s'amende pas et qu'il soit convaincu de nouveau du même crime, il sera puni de mort. Il est nécessaire de sévir contre un pareil impie, malgré ses dispositions pour l'équité, parce qu'il parle des dieux avec beaucoup de licence, aussi bien que des sacrifices et des serments, et comme il raille la piété des autres, il pourrait peut-être se faire des disciples, s'il n'était arrêté par aucun châtiment ; — ou l'impie est plein de passions ardentes, il emploie la ruse et l'artifice pour séduire, il se fait devin et faiseur de prestiges, il feint une religion qu'il n'a pas, il fait accroire aux hommes qu'il sait évoquer les âmes des morts et fléchir les dieux ; celui-ci sera condamné à la prison ; aucune personne libre ne l'abordera en quelque temps que ce soit ; après sa mort, son cadavre sera jeté sans sépulture hors des limites du territoire.

2. *Crimes contre la constitution de l'État ; crime de trahison.* — Le coupable sera condamné à mort.

3. *Vol.*—Celui qui sera convaincu de larcin, rendra au double ce qu'il a dérobé, s'il a assez de bien pour payer, sa portion d'héritage mise à part ; sinon, il demeurera dans les fers jusqu'à ce qu'il ait satisfait celui qui l'a poursuivi en justice, ou qu'il en ait obtenu grâce. Quiconque sera convaincu de vol fait au public, sera pareillement mis aux fers jusqu'à ce qu'il ait obtenu sa grâce ou qu'il ait payé le double de ce qu'il a volé.

4. *Meurtre.* — On n'est soumis à aucune peine, si l'on tue quelqu'un dans le cas de légitime défense, par exemple si l'on tue un voleur surpris de nuit dans une maison ou ayant en plein jour voulu dépouiller l'auteur de l'homicide ; une personne faisant violen[illegible] d'une femme libre ou d'un fils de famille,

Digitized by Google

quand l'auteur de l'homicide est celui ou celle qui a été outragé, son père, son mari, ses frères ou ses enfants ; il en est de même, quand on commet l'homicide pour sauver la vie à son père, sa mère, ses enfants, ses frères, sa femme, dans le cas d'une attaque injuste.

*Homicide involontaire.*—Si l'homicide involontaire est commis dans les combats, les jeux publics, la guerre, les exercices militaires, que l'auteur soit déclaré innocent, après avoir fait les expiations ordonnées par l'oracle de Delphes. — La loi déclare pareillement innocent tout médecin qui, sans le vouloir, tuera son malade. — Dans les autres cas, l'auteur de l'homicide involontaire doit se bannir durant une année entière de sa patrie.

*Homicide volontaire non prémédité.* — Si celui qui est tué pardonne avant de mourir à son meurtrier, quels qu'ils soient l'un et l'autre, le meurtre est réputé involontaire ; le coupable s'expatriera pour un an. — Celui qui dans un moment de colère, sans aucun dessein prémédité, aura tué une personne libre, sera sujet aux mêmes peines que pour le meurtre commis sans colère ; mais pour apprendre à modérer ses emportements, il passera deux ans dans l'exil sans aucune grâce.

*Homicide volontaire prémédité.* — Quiconque, de propos délibéré et injustement, tuera un citoyen, sera premièrement privé de ses droits civils, et ne pourra plus souiller de sa présence ni les temples, ni la place publique, ni les ports, ni aucune assemblée publique ; il sera condamné à mort, et il n'aura point de sépulture dans le pays de celui qu'il a tué. S'il refuse de comparaître en jugement et qu'il prenne la fuite, il sera banni à perpétuité ; si par la suite il met le pied sur le territoire, le premier qui le rencontrera pourra le tuer impunément, ou le livrer aux juges pour le faire mourir. Celui qui a fait tuer quelqu'un en trahison sera puni du même supplice que le précédent, à la réserve de la sépulture dans la patrie, qui lui sera accordée.

*Meurtres entre parents et époux.* — Si un père ou une mère tuent leur fils ou leur fille par emportement, ils seront bannis pour trois ans. Le meurtrier étant de retour, la femme se séparera de son mari, ou le mari de sa femme ; ils ne pourront plus avoir des enfants l'un de l'autre, ni demeurer sous un même toit avec ceux qu'ils ont privés d'un fils ou d'un frère, ni avoir part aux mêmes sacrifices. Quiconque manquera en ce point à ce que la loi et la piété exigent, pourra être accusé d'impiété



Digitized by Google

par tout citoyen. — Le mari qui tuera sa femme dans la colère, ou la femme qui commettra le même attentat sur son mari, seront obligés de passer trois ans en exil. Le coupable, à son retour, ne se trouvera ni aux mêmes sacrifices, ni à la même table avec ses enfants; et si le père ou l'enfant violent la loi en ce point, tout particulier pourra les traîner en justice comme des impies. — Si le frère tue dans la colère son frère ou sa sœur, ou la sœur son frère ou sa sœur, ils subiront le même bannissement que les parents meurtriers de leurs enfants; ils ne pourront demeurer sous le même toit, ni assister aux mêmes sacrifices avec ceux qu'ils ont privés d'un frère ou d'un fils. — Si, dans un combat occasionné par une sédition, ou en quelque autre rencontre semblable, le frère tue son frère, ayant été attaqué le premier et à son corps défendant, il sera déclaré innocent, comme s'il avait tué un ennemi. — La peine de celui qui aura tué dans la colère son père ou sa mère, sera la mort, à moins que la victime, avant de mourir, ne lui ait pardonné.

Si quelqu'un était assez malheureux pour oser arracher volontairement et de dessein formé l'âme du corps de son père ou de sa mère, de ses frères ou de ses enfants, il sera condamné à mort, et son cadavre jeté nu hors de la ville dans un carrefour désigné pour cela ; tous les magistrats, au nom de l'État, portant chacun une pierre à la main, la jetteront sur la tête du cadavre, et purifieront ainsi l'État tout entier. On le portera ensuite hors des limites du territoire, et on l'y laissera sans sépulture.

*Dispositions concernant le retour des exilés et la récidive.* — Lorsque le terme de l'exil sera expiré, les gardiens des lois enverront douze de leurs juges sur les frontières de l'État, lesquels, après s'être informés de la conduite des bannis pendant leur exil, décideront s'ils se repentent de leur faute et s'il est à propos de les recevoir. Si l'un ou l'autre, après son retour, se laissant dominer de nouveau par la colère, retombait dans le même crime, il sera banni à perpétuité ; et s'il revient, il sera traité comme le serait en pareil cas un étranger.

*Meurtres commis par ou sur des esclaves.* — Celui qui tue involontairement son esclave est exempt de toute peine, mais doit se purifier. — Si c'est l'esclave d'autrui qu'il a tué, croyant que ce fût le sien, il dédommagera le maître de cet esclave ; en cas de refus, il sera condamné à payer le double du prix de l'esclave, dont l'estimation appartiendra aux juges.

Quiconque aura tué, par colère, un esclave, si c'est le sien,

Digitized by Google

en sera quitte pour se purifier; si c'est celui d'un autre, il dédommagera le maître au double.

Si quelqu'un tue un esclave qui ne lui faisait aucun tort, dans la crainte qu'il ne révélât certaines actions honteuses et mauvaises, ou pour quelque autre raison semblable, il sera puni pour le meurtre de cet esclave innocent, comme il l'eût été pour celui d'un citoyen.

Si un esclave tue une personne libre en se défendant contre elle, il sera puni par les mêmes lois que le parricide. — Cette disposition de Platon est véritablement inique : un terme moins sévère serait insuffisant pour qualifier une loi par laquelle la peine la plus élevée est prononcée contre un homme qui n'a fait que repousser la force par la force en usant du droit de légitime défense ; c'est ce qui faisait dire à Montesquieu(1) : « Voilà une loi civile qui punit la défense naturelle. »

Si un esclave, dans un mouvement de colère, tue son maître, les parents du mort le traiteront comme ils le jugeront à propos, pourvu qu'ils ne lui laissent point la vie. Quant à l'esclave qui, dans la colère, aura tué toute autre personne libre, ses maîtres le livreront aux parents du mort, et ceux-ci seront obligés de le faire mourir, mais de tel genre de mort qu'il leur plaira.

Si un esclave tue ou fait tuer volontairement un homme libre, le bourreau de la cité le battra de verges aussi longtemps qu'il plaira à l'accusateur; au cas qu'il n'expire point sous les coups, il le mettra à mort.

Peine de mort pour les meurtres prémédités d'esclave à esclave.

*Meurtres commis par ou sur des étrangers.* — Si un étranger domicilié tue involontairement un autre étranger établi dans l'État, il s'éloignera pour un an. S'il est simplement étranger, quel que soit celui qu'il a tué, étranger ayant ou non un domicile chez nous ou citoyen, il sera banni pour toujours. S'il revient malgré la défense de la loi, les gardiens des lois le puniront de mort, et ses biens seront donnés au plus proche parent de l'homme tué.

Peine de mort pour les meurtres prémédités d'étranger à étranger, d'étranger à citoyen, et de citoyen à étranger.

*Morts causées par des animaux.* — Si une bête de charge ou quelque autre animal tue un homme, les plus proches parents du

---

(1) L. XXVI, ch. III.

Digitized by Google

mort poursuivront en justice l'animal meurtrier, excepté le cas où un pareil accident arriverait dans les jeux publics; l'animal coupable sera tué et jeté hors des limites de l'État.

*Morts causées par des choses inanimées.* — Si une chose inanimée, à l'exception de la foudre et des autres traits lancés de la main des dieux, ôte la vie à un homme, soit par sa propre chute, soit par celle de l'homme, le plus proche parent du mort prendra pour juge le plus proche des voisins et se justifiera devant lui de cet accident; la chose inanimée sera jetée hors des limites du territoire.

*Meurtriers non découverts.* — Si quelqu'un est trouvé mort sans que l'on puisse découvrir le meurtrier, on accusera de meurtre le coupable quel qu'il soit, et, après la sentence portée, un héraut publiera à haute voix dans la place publique que celui qui a tué tel ou tel, ait à ne plus paraître dans les lieux sacrés, ni dans tout le pays, sous peine, s'il vient à être découvert, d'être mis à mort et jeté sans sépulture hors des limites de la patrie de celui qui a été tué.

*Suicides.* — Ceux qui se seront détruits eux-mêmes seront enterrés seuls et dans un lieu à part; on choisira pour leur sépulture des parties du territoire incultes et ignorées, où ils seront déposés sans honneur, avec défense de faire connaître leur tombe par des colonnes ou des inscriptions.

5. *Blessures.* — *Blessures involontaires.* — Quiconque blessera une personne sans le vouloir payera simplement le dommage, car aucun législateur ne peut rien sur le hasard.

*Blessures causées par colère.* — Quiconque sera convaincu d'avoir blessé quelqu'un par colère, si la blessure est telle qu'elle puisse se guérir, payera le double du dommage; si elle est sans remède, il payera le quadruple; dans le cas même où elle pourrait se guérir, si la cicatrice rend difforme et expose à la raillerie la personne blessée, il payera aussi le quadruple.

Lorsque la blessure ne sera pas seulement préjudiciable à celui qui l'a reçue, mais encore à l'État, empêchant le blessé de concourir à sa défense contre l'ennemi, le coupable sera condamné aussi envers l'État à un dédommagement, qui consistera à aller à la guerre pour son compte et pour celui du blessé et à faire le service à sa place. S'il ne le fait point, tout citoyen aura droit de l'accuser de refuser le service militaire. Les juges qui l'auront condamné décideront également de la quotité de l'amende, si elle doit être double, triple ou quadruple.

Digitized by Google

Si le frère blesse son frère dans la colère, ses parents du côté paternel et maternel, jusqu'aux cousins germains, tant hommes que femmes, s'assembleront et, après avoir jugé le coupable, le livreront au père et à la mère pour le punir comme il le mérite. Si l'on était partagé sur la punition, l'avis des parents du côté du père l'emportera; enfin si ceux-ci ne pouvaient non plus décider, ils remettront l'affaire aux gardiens des lois.

Il faut que les juges qui prononceront sur les blessures faites aux parents par leurs enfants et petits-enfants, aient au delà de soixante ans, et qu'ils aient des enfants, non adoptifs, mais véritables. Le crime étant avéré, ils décideront si le coupable mérite la mort ou quelque autre peine, soit plus grande, soit peu au-dessous de la mort. Aucun des parents du coupable n'aura droit de juger, quand même il aurait l'âge porté par la loi.

Si un esclave blesse par colère une personne libre, son maître le livrera au blessé pour en tirer tel châtiment qu'il voudra; s'il ne le livre pas, il sera tenu à la réparation du dommage.

*Blessures causées avec préméditation.* — Si quelqu'un, ayant conçu le dessein de tuer un citoyen, ne fait que le blesser, il indemnisera la victime et sera condamné à aller vivre dans quelque État voisin, mais en conservant la jouissance de son bien.

Si un enfant blesse son père ou sa mère, un frère ou une sœur son frère ou sa sœur, ou un esclave son maître, de dessein prémédité, ils seront punis de mort.

Si une femme blesse son mari, ou un mari sa femme, avec intention de tuer, ils seront bannis à perpétuité. Quant à la fortune du coupable, s'il a des enfants en bas âge, les tuteurs l'administreront et prendront soin des enfants comme s'ils étaient orphelins; si ceux-ci sont déjà hommes faits, ils posséderont les biens de l'exilé ou du condamné sans être tenus de pourvoir à sa subsistance (ceci est encore une disposition qui fait tache dans la législation de Platon); si celui auquel un pareil malheur est arrivé est sans enfant, les parents du côté des hommes et des femmes, jusqu'aux cousins, tiendront une assemblée dans laquelle, avec le conseil des gardiens des lois et des prêtres, ils feront choix, dans la famille qui est la plus renommée pour la vertu et le bonheur et où il y a un plus grand nombre d'enfants, d'un héritier qui deviendra le maître de la 5040e maison à la place du condamné.

6. *Voies de fait.* — Si quelqu'un frappe un citoyen plus âgé que lui de vingt ans ou davantage, il sera tenu en prison au moins pour un an, les juges pouvant le condamner à un plus long

Digitized by Google

terme. Si le coupable est un étranger sans établissement chez nous, il sera tenu deux ans en prison ; s'il est fixé dans le pays, il restera trois ans en prison ou un plus long terme, si le juge le trouve bon. Ceux qui ne prêtent pas main-forte à l'attaqué, quoique étant présents, payent une amende.

Si quelqu'un, sans être dans un accès de frénésie, ose porter la main sur son père ou sa mère, ou sur leurs pères et mères, qu'il soit d'abord banni à jamais de la cité, relégué dans la campagne, et là même exclu de tous les lieux sacrés ; s'il s'y montre, les agoranomes le feront battre de verges ou punir de toute autre manière qu'ils voudront ; s'il reparaît dans la cité, qu'il soit puni de mort. Quiconque a commerce avec lui ou le touche seulement devient impur. Ceux qui auront défendu les parents attaqués recevront des récompenses, ceux qui ne les auront pas défendus seront punis, et ces récompenses et ces punitions différeront suivant qu'elles seront accordées ou infligées à des étrangers domiciliés ou non, à des citoyens ou des esclaves.

Tout esclave qui aura frappé une personne libre sera remis garrotté à son maître par celui qu'il a frappé ou ceux qui auront assisté ce dernier, et son maître le tiendra dans les fers, jusqu'à ce que l'esclave ait obtenu sa grâce de la personne qu'il a maltraitée.

Toutes ces lois s'appliquent également aux femmes, soit qu'elles se frappent entre elles, soit qu'elles maltraitent des hommes ou qu'elles en soient maltraitées.

7. Nous trouvons dans le livre XI une foule de dispositions pénales spéciales, concernant particulièrement les contrats usités dans le commerce de la vie, les ventes, les échanges, les dépôts, etc.; mais ces points sont trop secondaires dans l'œuvre de Platon pour que nous puissions les reproduire ici. Nous nous bornerons à transcrire le règlement concernant les mendiants : « Qu'il n'y ait point de mendiants dans notre république ; si quelqu'un s'avise de mendier et d'aller ramassant de quoi vivre à force de prières, qu'il soit chassé de la place publique, de la cité et de tout le territoire, afin que le pays soit tout à fait délivré de cette espèce d'animal. »

8. Le livre XII renferme également des dispositions pénales, notamment en ce qui concerne les points suivants : usurpation des fonctions d'ambassadeur ou de héraut, et infidélité dans l'exercice de ces fonctions ; détournement des deniers publics ; inexécution des obligations militaires (manquement à la discipline, refus de service, désertion, abandon des armes) ; manquement à l'obliga-

Digitized by Google

tion d'assister aux chœurs, aux processions solennelles et autres cérémonies publiques, ou de contribuer aux frais des sacrifices et aux dépenses de guerre, etc.

### XV. — De divers points, d'une nature spéciale ou d'une importance secondaire, traités par Platon dans les *Lois*.

L'objet de ce paragraphe est de signaler divers points particuliers traités par Platon dans les *Lois*, points que nous désirons faire connaître, afin de donner une idée complète de toutes les matières auxquelles Platon touche dans ce dialogue ; mais nous ne pourrons que les indiquer d'une manière succincte, à cause de leur nature spéciale ou de leur importance secondaire.

*Théories morales émises dans les Lois.* — Dans le livre V des *Lois*, Platon émet les considérations les plus élevées sur la vertu, considérations que nous résumerons ainsi : L'âme est, après les dieux, ce que l'homme a de plus divin et ce qui le touche de plus près. Il y a deux parties en nous : l'une, plus puissante et plus excellente, destinée à commander ; l'autre, inférieure et moins bonne, à laquelle convient l'obéissance ; or, il faut honorer en nous ce qui a droit de commander, de préférence à ce qui doit obéir ; de là résultent les devoirs suivants : il faut travailler à augmenter l'âme, non par des connaissances, de la richesse ou du pouvoir, mais par la vertu ; il ne faut pas s'abandonner aux plaisirs ; il faut supporter avec courage les fatigues, les douleurs et les chagrins ; il ne faut ni prendre la vie pour le souverain bien, ni préférer la beauté à la vertu, ni désirer amasser des richesses par des voies peu honnêtes ; il faut embrasser ce qui est bien et perfectionner ce qui ne l'est pas. La vérité est, pour les dieux comme pour les hommes, le premier de tous les biens ; celui qui veut être heureux ne saurait s'attacher trop tôt à elle. Quiconque veut devenir un grand homme ne doit pas s'aimer soi-même et ce qui tient à soi ; il ne doit aimer que le bien, soit en lui-même, soit dans les autres. La vertu n'est pas seulement en soi ce qu'il y a de plus honorable ; elle procure aussi le plus de plaisirs et le moins de peines durant tout le cours de l'existence ; la vie qui a en partage la tempérance, le courage, la sagesse, la santé, est plus agréable que celle qui se passe dans l'intempérance, la lâcheté, la folie et la maladie.

Dans le livre VIII des *Lois*, Platon reproduit les idées admi-

Digitized by Google

rables qu'il a émises dans le *Banquet* au sujet de ce déplorable égarement des Grecs qui leur faisait violer dans l'amour le vœu de la nature.

*Points spéciaux ou secondaires réglés par Platon dans les Lois.* — Nous trouvons, éparses dans les six derniers livres des *Lois*, une multitude de dispositions diverses, qui constituent dans leur ensemble tout un système de législation, que Platon appelle une simple esquisse, mais qui, en réalité, forment un code complet de lois religieuses, civiles, militaires et littéraires; tout ce qui est important au point de vue de l'appréciation des idées politiques de Platon a été indiqué par nous ; nous ne ferons donc plus ici qu'une rapide énumération des principaux points réglés par les *Lois* en dehors de ceux que nous avons déjà fait connaître ; ces points sont notamment les suivants :

Les devoirs envers les parents; les démêlés entre les parents et les enfants, entre les maris et les femmes ; la tutelle testamentaire et la tutelle légale; — les obligations des affranchis envers les patrons; les dispositions concernant les enfants nés d'esclaves; — les obligations réciproques des artisans et de ceux qui traitent avec eux; — les obligations des généraux d'armée et de tous les gens de guerre, et les obligations envers eux; — les actions pour conventions mal gardées; les cas de rescision des ventes d'esclaves; — les contestations sur la propriété; — les lois concernant l'agriculture : rapports entre voisins, partage des fruits, règlements pour l'eau et pour le transport des denrées; la recherche et la découverte de trésors cachés; — les objets perdus ou abandonnés dans un lieu public; — les règlements sur les furieux, sur les injures, sur les disputes, sur les railleries, notamment sur les plaisanteries des poëtes et des auteurs; — les règlements sur les funérailles, etc.

---

Digitized by Google

# DES DIFFÉRENCES ENTRE LA RÉPUBLIQUE ET LES LOIS.

« Les principes de la *République*, dit Aristote, se retrouvent dans le traité des *Lois* composé postérieurement; ici Platon revient pas à pas à son premier projet; si j'en excepte la communauté des femmes et des biens, tout se ressemble dans ses deux républiques : éducation, affranchissement pour les guerriers des gros ouvrages de la société, repas communs, tout y est pareil. » — Cette observation d'Aristote nous engage à rechercher quelles sont les différences qui existent entre la *République* et les *Lois*; en établissant ces différences, nous aurons suffisamment montré combien l'assertion du Stagirite est peu fondée.

Nous avons déjà fait connaître ce qui distingue l'objet des *Lois* de l'objet de la *République* : la *République* expose l'organisation de l'État le plus parfait qui puisse être imaginé; les *Lois* tracent le plan d'un État possible, inférieur à la cité idéale, mais supérieur aux cités existantes, mieux approprié aux nécessités pratiques que le gouvernement type, mais s'éloignant moins de la perfection que les gouvernements établis; dans la *République*, Platon n'a en vue que l'idéal; dans les *Lois*, il tient compte des nécessités de fait, c'est la pratique même qu'il a en vue. De cette différence dans l'objet des deux ouvrages que nous avons à comparer, résulte une organisation toute différente à bien des égards des deux États proposés comme modèles par le fondateur de l'Académie; il en résulte d'abord que nous trouvons dans la *République* toute une série d'institutions et de règles que nous ne retrouvons pas dans les *Lois*, et cela parce que Platon, comptant dans ce second traité avec les faiblesses de la nature humaine, ne pouvait naturellement y introduire les institutions et les règles de la *République* qui lui paraissaient

Digitized by Google

exiger une vertu supérieure à celle du commun des hommes; il en résulte ensuite, par une conséquence contraire à la première, que nous rencontrons dans les *Lois* toute une série d'institutions et de règles dont il n'est pas question dans la *République*, et cela parce que, la *République* supposant des hommes d'une vertu accomplie, ces règles et ces institutions y sont inutiles ou impossibles, alors qu'elles sont nécessaires ou indispensables dans les *Lois*.

Nous allons maintenant passer rapidement en revue celles de ces différences qui distinguent le plus les *Lois* de la *République*.

Et d'abord, l'État dont le tableau nous est tracé dans les *Lois* s'appuie sur la vertu, sur les mœurs, tout comme l'État dont l'organisation nous est exposée dans la *République*; mais comme, dans le premier de ces ouvrages, il est tenu compte des imperfections de la nature humaine, on ne s'en rapporte plus exclusivement à l'éducation du soin de former et de maintenir les bonnes mœurs; on y fait en outre appel à la loi, et notamment à la loi pénale, comme soutien de la loi morale; le titre même des *Lois* nous fait déjà pressentir l'un des traits distinctifs des deux républiques : dans l'une, il n'y aura pas de lois, tout l'État s'appuiera sur les mœurs et sur l'éducation, source des mœurs; dans l'autre, l'État s'appuiera de plus sur la loi, qui viendra mettre un frein à la corruption des hommes.

On a signalé ensuite, comme différence entre la *République* et les *Lois*, le fondement religieux reconnu dans le dernier de ces ouvrages et non découvert dans le premier; l'idée ainsi formulée nous paraît inexate : la *République* s'appuie, tout comme les *Lois*, sur la religion et sur le culte; mais il y a toutefois une nuance entre elles sous ce rapport, nuance consistant en ce que, dans la *République*, Platon abandonne en général aux dieux eux-mêmes, c'est-à-dire aux oracles, le soin de régler ce qui les concerne, tandis que dans les *Lois* il porte lui-même des dispositions à ce sujet et parfois les dispositions les plus détaillées.

La *République* tend à ramener l'État à l'unité la plus absolue; pour cela, il faut prévenir toute dissension, toute lutte, toute guerre dans l'État, en tarissant ce que Platon considère comme la source de toutes les dissensions, de toutes les luttes et de toutes les guerres, c'est-à-dire en supprimant la propriété et la famille; dans les *Lois*, ne visant plus à une unité aussi absolue, il renonce à des moyens aussi radicaux et aussi violents : il maintient

Digitized by Google

la propriété et la famille; seulement il les maintient dans la mesure la plus étroite.

La *République* et les *Lois* contiennent aussi des dispositions différentes en ce qui concerne les poëtes, les étrangers et les esclaves; la *République* ne reçoit pas les étrangers, bannit les poëtes, et ne compte pas d'esclaves dans son sein; les *Lois*, au contraire, accueillent les étrangers du moins sous certaines conditions, se contentent de soumettre les poëtes à une censure préalable, et occupent des esclaves aux fonctions matérielles.

La constitution politique est aussi loin d'être la même dans la *République* et dans les *Lois*. Notons d'abord que, dans la *République*, Platon n'entre pas dans le détail de la constitution et de l'administration; il n'y fait pour ainsi dire que développer ses grands principes philosophiques, dont l'un, le gouvernement de la philosophie, lui permet de s'en rapporter pour la mise en pratique de ses idées précisément à l'autorité même qu'il établit; tout autres sont les *Lois* : ici l'idée principale est poursuivie jusque dans les détails parfois les plus minutieux; l'auteur nous y présente tout un plan de constitution, tout un système de dispositions et d'institutions politiques et administratives, dont il n'est pas même fait mention dans la *République*. Voyons donc les principales différences entre les deux ouvrages au point de vue politique :

Dans la *République*, Platon attribue la souveraineté à la philosophie et à ses représentants ; dans les *Lois*, il reconnaît implicitement la souveraineté de tous, mais en accordant certains avantages et priviléges à la fortune ;

Dans la *République*, il n'établit pas de limite aux pouvoirs de ceux auxquels il confie l'autorité; dans les *Lois*, il réclame un juste mélange d'autorité et de liberté; il semble jusqu'à un certain point qu'il ne s'agisse toutefois ici que d'un principe purement théorique, car Platon n'y confère pas moins au législateur le droit de réglementer jusqu'aux actes les plus intimes de la vie;

Dans la *République*, comme tout est commun entre les membres de l'État, il n'y a pas de riches et il n'y a pas de pauvres; partant, il n'est pas possible d'y distribuer les citoyens en classes d'après la fortune; on les répartit suivant leurs aptitudes, et, eu égard aux besoins de l'État, on les partage entre trois classes, celle des magistrats, celle des guerriers, celle des laboureurs et des artisans; dans les *Lois*, au contraire, la propriété est admise, partant aussi la distinction des riches et des pauvres; d'où une division

Digitized by Google

des citoyens basée uniquement sur la différence des fortunes;

Enfin, dans la *République*, Platon ne se demande même pas comment le gouvernement sera organisé, quel sera le nombre et quelles seront les fonctions des magistrats, de quelle manière ils seront élus, et à quelle responsabilité ils seront soumis; tandis que, dans les *Lois*, toutes ces questions reçoivent une solution, plus ou moins satisfaisante, il est vrai, mais qui n'en constitue pas moins une concession faite à l'individu et à la liberté, notamment par la proclamation du principe de l'élection populaire, par la responsabilité générale des magistrats, par la théorie des gouvernements mixtes, etc.

Il n'est pas à méconnaître cependant qu'en bien des points les *Lois* se rapprochent singulièrement de la *République*; sans doute, elles violent moins manifestement la liberté individuelle; mais elles n'en accordent pas moins une prépondérance excessive à l'État : celui-ci y reste le souverain maître; il lui est aussi donné pour but de faire régner la vertu, ce qui l'amène et l'autorise à étendre son influence jusqu'aux actions privées les plus intimes; les *Lois* rétablissent la propriété, mais en la partageant également entre tous les membres de l'État, en fixant un minimum et un maximum de fortune, en déclarant inaliénable la portion de terre affectée à chaque famille, etc.; elles rétablissent la famille, mais en réglant les mariages, en surveillant les rapports des époux, etc.; elles réglementent l'éducation, la poésie et la musique, et elles veillent à l'observation rigoureuse des règlements établis; enfin Platon, dans les *Lois*, persiste encore dans son mépris pour les occupations productives. Il y a donc plus d'un trait commun à la *République* et aux *Lois*.

En résumé, il ne faut point croire que dans les *Lois* Platon perde de vue l'État parfait dont il a tracé le plan dans la *République*; à mainte reprise, au contraire, il s'y réfère en exprimant le regret de ne pouvoir le réaliser dans toute sa pureté. Sans doute, ce serait une erreur de dire que les *Lois* ne constituent qu'une réalisation littérale des principes de la *République*; mais il serait tout aussi faux de penser qu'elles sont en contradiction avec eux; elles ont avec eux toutes les analogies et toutes les ressemblances qu'il était possible de conserver, toutes les différences que les nécessités pratiques exigeaient; la *République* est le type idéal qui doit toujours servir de modèle, mais dont on peut et dont il faut même s'écarter dans une certaine mesure pour le rendre réalisable. Il arrive ainsi que dans les *Lois*

Digitized by Google

Platon abandonne certaines des erreurs de la *République,* mais c'est à regret qu'il les abandonne; en s'y rapprochant des nécessités pratiques, il s'y rapproche aussi de la vérité; mais lui-même croyait ainsi faire des concessions aux erreurs, aux faiblesses et aux vices des hommes; et notamment quand il y soumettait l'individu à un asservissement moins absolu, il était guidé, non par le sentiment du droit individuel et le respect de la liberté de l'homme, mais par la nécessité qui s'imposait à lui de tenir compte de ce qu'il considérait comme une infériorité ou une décadence de la nature humaine.

---

Digitized by Google

# APPRÉCIATION GÉNÉRALE SUR PLATON.

On a pu voir, au fur et à mesure que nous exposions les théories sociales et politiques de Platon et que nous les appréciions, qu'aux unes nous accordions les plus grands éloges et une approbation sans réserve, les considérant comme l'expression des plus belles et des plus profondes vérités que la raison humaine, guidée par la justice, puisse révéler et mettre en lumière; et que les autres, au contraire, nous les repoussions et les condamnions absolument, les déclarant au plus haut point attentatoires aux prescriptions de la justice, aux droits de l'homme et à la dignité de la nature humaine. Nous avons maintenant à faire une appréciation générale de tout le système politique de Platon. Pour que cette appréciation soit conforme à la justice, nous ne croyons pouvoir nous y prendre mieux qu'en réunissant, d'une part, toutes les vérités dont la science et l'humanité lui sont redevables, et, d'autre part, toutes les erreurs auxquelles son génie n'a pas su le soustraire; c'est ce mélange des idées les plus justes et des théories les plus fausses qui explique, d'un côté, la profonde admiration que l'antiquité et les temps modernes ont vouée à Platon, et, de l'autre, la critique rigoureuse dont il a été l'objet, admiration profonde et critique rigoureuse qu'il faut, non pas séparer, non pas effacer l'une par l'autre, mais réunir et combiner, si l'on veut être juste à son égard.

*Notion de l'idéal.* — La première vérité que nous signalerons dans la politique de Platon, c'est celle qui constitue ce que nous appellerons l'idée mère de la *République* et des *Lois*, savoir l'idée, le principe, la notion de l'idéal. Tous les hommes ont le sentiment de l'idéal, sentiment plus ou moins confus, plus ou moins élevé suivant les individus, mais vivace chez tous,

Digitized by Google

car tous sentent en eux un désir, un besoin de perfectionnement, qui, stimulant leur activité, les pousse incessamment à s'améliorer eux-mêmes, ou tout au moins à améliorer ce qui les entoure ou les touche ; ces aspirations ne peuvent sans doute trouver ni espérer une satisfaction complète, la perfection étant l'attribut exclusif de Dieu ; mais elles ne peuvent pas non plus être considérées comme de vagues et stériles espérances, chacun y croyant et chacun étant guidé par elles, alors même qu'il nie leur existence ou leur valeur, et les faits de tous les instants montrant leur action constante dans tous les domaines de l'activité humaine, et notamment dans le domaine de la politique. Il y a, en effet, un idéal pour l'État, comme il y a un idéal pour l'individu pris isolément, c'est-à-dire un type parfait, à la mesure duquel tout État peut être apprécié, un but supérieur auquel les peuples et les gouvernements doivent toujours tendre, un modèle achevé dont ils doivent chercher à se rapprocher de plus en plus ; en d'autres termes, il y a pour les peuples, en tant qu'associations politiques, un souverain bien, qu'ils n'atteindront sans doute jamais complétement, qui même peut-être s'éloigne devant eux au fur et à mesure que la civilisation avance, mais dont néanmoins ils approchent et dont ils doivent s'efforcer d'approcher toujours davantage, et qui constitue bien quelque chose de réel, quelque chose d'autre qu'un simple rêve de l'imagination de l'homme ou une satisfaction factice donnée à son impuissance.

Qu'on ne pense pas trouver un argument sérieux contre la notion de l'idéal politique dans l'impossibilité de le réaliser littéralement, ou dans le fait plus certain encore qu'il n'a jamais reçu de réalisation complète ; car si l'on croit pouvoir s'appuyer sur les fautes et les crimes des peuples et des gouvernements pour nier tout idéal politique, nous dirons à notre tour que les fautes et les crimes des individus ne permettent pas non plus d'affirmer l'existence d'une loi morale obligatoire pour tous ; rejette-t-on cette conséquence, nous demandons alors que l'on soit logique, et que l'on admette un idéal pour l'État, malgré les erreurs et les défaillances des nations, comme on admet un idéal pour l'individu, malgré les erreurs et les défaillances des hommes. C'est ce que l'on nous concédera facilement et ce que l'on doit nous concéder, si l'on tient compte de ce que les faits qui sont du domaine de la politique sont des faits humains, par conséquent des faits volontaires, des faits libres ; d'où il suit que,

Digitized by Google

comme l'homme lui-même, la science ne doit pas les considérer comme des faits inévitables ; ils ne s'imposent pas à elle par une nécessité inéluctable, elle peut dans une certaine mesure en disposer à volonté ; il y a donc place pour l'idéal dans la politique. L'histoire vient confirmer cette thèse, en montrant, par les progrès mêmes qui ont été accomplis, qu'il ne faut pas s'exagérer l'impossibilité de réaliser l'idéal politique ou du moins de s'en rapprocher toujours davantage. Apparemment on ne soutient pas que les temps modernes ne diffèrent point du moyen âge, ou qu'ils sont la reproduction exacte de l'antiquité, ou enfin que l'Europe du XIXe siècle après J.-C. correspond trait pour trait à l'Orient du même siècle avant notre ère ; apparemment on ne soutient pas non plus que chacune de ces diverses périodes n'a réalisé aucun progrès sur la période précédente. Quand donc l'histoire nous montre tant de bouleversements, tant de transformations de la société, quand nous voyons en dernière analyse ces bouleversements et ces transformations se faire régulièrement dans le sens du mieux, nous sommes bien autorisés à conclure que cette marche progressive continuera ; dès lors, si l'on ne veut pas marcher en aveugle, il faut déterminer à l'avance en quoi consiste le mieux, ce qui constitue le bien absolu, quel est l'idéal de la société et de l'État, et c'est à la science de déterminer ce mieux, ce bien absolu, cet idéal. La raison et l'histoire établissent donc également la possibilité du progrès dans la vie politique des nations, et partant le droit de la science à tracer le plan de l'État parfait.

Nous ajouterons toutefois que la science, tout en accordant une grande liberté de pensée dans la conception de l'idéal, ne peut que condamner et rejeter toutes ces utopies irréalisables, qui ne tiennent compte d'aucune nécessité pratique, qui méconnaissent les traits les plus caractéristiques de la nature humaine, et qui partant ne seraient que ridicules, si elles n'engendraient parfois des conséquences si funestes à la société.

Il est encore une objection que nous devons rencontrer, parce qu'elle est en elle-même plus sérieuse et qu'elle est très-souvent produite. Chaque peuple, dit-on, se distingue des autres par une multitude de traits essentiels, chaque peuple a une origine, un climat, un caractère, des mœurs, des traditions qui lui sont propres ; or, l'ensemble des faits qui différencient les nations entre elles, détermine aussi les formes politiques diverses qui leur conviennent et auxquelles elles sont soumises ; cette

Digitized by Google

diversité est un résultat nécessaire de cette vérité incontestable qu'aucun peuple ne peut être identifié à un autre, qu'aucune époque ne peut être confondue avec une autre; donc, les institutions devant nécessairement varier, il est en cette matière impossible de trouver et chimérique de chercher un principe absolu, une vérité primordiale, en d'autres termes un idéal qui puisse être proposé à tous. — Sans doute, si, à notre avis, l'on soutient avec raison qu'il y a une science politique, et que cette science a pour mission de rechercher l'organisation parfaite de l'État, ce serait à tort qu'on en conclurait que les solutions trouvées par la théorie doivent être appliquées partout et toujours, sans modification aucune suivant les temps et les lieux, et abstraction faite des aptitudes, des mœurs, de la situation particulière de chaque peuple; sans doute, si l'on recherche à bon droit ce qui est le vrai, le bien en politique, on aurait tort d'en exiger la réalisation universelle, sans considération aucune pour les obstacles particuliers qui pourraient y faire opposition, et de condamner d'une manière absolue toute autre solution quelconque, quels que fussent les motifs spéciaux sur lesquels on pourrait l'étayer en fait. Mais nous n'en soutenons pas moins qu'il y a quelque chose de bien, de vrai, de juste en soi, en politique comme dans les autres branches de l'activité humaine; l'État a un but suprême, des droits et des devoirs, qui sont les mêmes partout et toujours: voilà ce que nous reconnaissons d'absolu dans la science et ce qui peut être déterminé d'une manière vraiment scientifique; mais à côté de cela, nous reconnaissons que le but suprême de l'État peut être atteint par des voies différentes, et qu'un État particulier peut avoir d'autres buts accessoires, des droits et des devoirs spéciaux, qui sont réglés, non plus par la science politique, mais par la politique proprement dite, c'est-à-dire par l'art. Il ne faut pas perdre la conscience des nécessités pratiques et du possible; mais il ne faut pas perdre de vue non plus le mieux, le bien, le parfait. Il faut prendre les hommes tels qu'ils sont et agir en conséquence; mais il faut agir aussi de manière à les rendre, autant que possible, tels qu'ils devraient être. L'objection que nous combattons en ce moment peut être ramenée à cette formule: Le meilleur gouvernement est celui qui est l'expression la plus fidèle de la société qu'il régit. Nous admettons la formule, mais avec une modification: Le meilleur gouvernement, *au point de vue d'une société, dans un temps donné,* est celui qui en est l'expression la plus fidèle. C'est-à-dire



Digitized by Google

qu'il faut distinguer entre la bonté absolue et la bonté relative d'un gouvernement, celle-ci tenant à sa concordance avec une situation de fait, celle-là tenant à sa concordance avec le principe du droit et de la justice; des nécessités ou des circonstances particulières peuvent bien faire que telle forme donnée convienne mieux à un peuple qu'une autre forme évidemment supérieure, ou que même elle lui convienne seule; mais cette simple convenance constitue la bonté relative, nullement la bonté absolue du gouvernement; et quand il s'agira de classer cette forme au point de vue scientifique, on ne pourra que la ranger parmi les formes inférieures. Nous ajoutons à ces observations une question que nous posons à ceux qui nient l'idéal en politique, qui ne reconnaissent pas de science politique théorique et abstraite : ils déclarent que tel gouvernement convient mieux ou convient seul à telle société donnée, tel autre gouvernement à telle autre société; nous le concédons : il est des peuples qui ont besoin d'un pouvoir fort, d'autres qui ne peuvent supporter qu'une liberté mitigée, d'autres enfin qui sont à la hauteur d'un régime de liberté absolue; chacun de ces peuples ayant le gouvernement qui lui convient, nous dirons que le gouvernement qu'il a est le meilleur qui existe à son point de vue; mais pourra-t-on après cela nous empêcher de dire, et ceux qui repoussent l'idéal en politique ne diront-ils pas avec nous : Le régime où un pouvoir absolu ne laisse aucune liberté au peuple est inférieur à celui où le peuple jouit d'une liberté mitigée, et celui-ci est inférieur au régime qui lui laisse une liberté complète? Celui qui se refuserait à faire une pareille distinction (et comment s'y refuser?) abdiquerait sa raison, puisqu'il renoncerait à juger les hommes et leurs œuvres au point de vue de la justice et du droit. Il y a donc une organisation supérieure, idéale, de l'État, qui sert de mesure pour l'appréciation des États existants, à laquelle les peuples ont le droit et le devoir de tendre, à laquelle ils doivent se préparer, et dont ils ont à s'efforcer de devenir dignes. Il y a autre chose qu'une politique empirique, s'arrêtant à ce qui est, et ne voyant rien en dehors et au-dessus des faits ; il y a aussi une politique philosophique, jugeant ce qui est, s'élevant au-dessus de la réalité, et faisant voir ce qui doit être; fût-elle même dans l'erreur dans sa conception du juste et du parfait, la politique philosophique est la condition nécessaire du progrès, et c'est un des plus grands mérites de Platon, malgré tout ce qu'il y a de faux dans son idéal, d'avoir rappelé à la société qu'elle n'est pas parfaite, qu'elle n'a pas

Digitized by Google

atteint son plus haut degré de perfection possible, qu'elle a des défauts et des vices, mais des défauts et des vices qu'elle n'est pas condamnée à conserver à jamais, et que son devoir est de faire disparaître, au fur et à mesure que les progrès de l'intelligence humaine les lui font découvrir et que les circonstances lui permettent de s'en corriger.

On croit avoir renversé toute la politique platonicienne, quand on a dit que la politique doit avant tout tenir compte des faits et des nécessités pratiques; mais qu'on ne s'imagine point par là avoir émis une idée qui ait complétement échappé au génie de Platon (le dialogue des *Lois* tout entier n'est qu'un hommage rendu par lui à cette idée, puisque son objet est d'y tracer le plan d'un État aussi parfait que les nécessités de fait le permettent; que l'objet en vue ne soit pas réalisé, que les nécessités pratiques n'y soient nullement respectées, nous le concédons; mais Platon n'en a pas moins formellement proclamé et appliqué ou du moins cherché à appliquer le principe qu'on lui reproche d'avoir entièrement ignoré et négligé.)

Nous n'ajoutons plus qu'un mot : c'est que dans le système que nous combattons, il n'y a plus de science politique, car la science se compose de principes, de règles générales; il n'y a plus qu'un art, qui consiste à étudier chaque peuple en particulier, à rechercher son caractère et ses aptitudes, et à déduire de l'ensemble de la position dans laquelle il se trouve les institutions qui lui conviennent le mieux; dans notre système, nous distinguons la science politique et la politique proprement dite : la première, consultant avant tout la justice et la raison, mais profitant aussi des enseignements fournis par l'histoire, détermine le bien absolu pour les sociétés politiques; la seconde, tenant compte des faits, reçoit et adopte les solutions de la première, mais ne les fait passer dans le domaine de la réalité qu'au moment opportun, ou en leur faisant subir les modifications exigées par la diversité des circonstances et des situations.

*La justice, base et fin de l'État.* — Si maintenant nous passons de la notion même de l'idéal à la manière dont Platon le conçoit, nous aurons à signaler de nouvelles vérités, qui rendent au même titre son œuvre impérissable, et principalement cette grande idée qui lui fait présenter la justice comme la base et comme la fin de la société et de l'État; la gloire de Platon est d'avoir le premier établi que la société et l'État, pour être stables, doivent avoir pour fondement la justice, et que les États

Digitized by Google

qui ne s'appuient pas sur elle n'ont et ne peuvent avoir qu'une existence précaire.

Sans doute, il y aurait plus d'une réserve à faire en ce qui concerne les idées exprimées par Platon au sujet de la justice ; ainsi, nous avons déjà critiqué comme trop étroite la définition qu'il en donne; nous ajoutons toutefois qu'elle rend mal la pensée même de l'auteur, et que, si l'on tient compte de l'ensemble de ses vues sur la justice, on ne peut se refuser à reconnaître qu'il en avait un sentiment très-pur et très-élevé, sentiment dont nous trouvons une manifestation éclatante dans la suprématie qu'il accorde à l'intérêt général sur tout intérêt privé quelconque, et dans la condamnation absolue qu'il prononce contre tout gouvernement qui n'a pour mobile que des intérêts particuliers ; ainsi encore, quand il prend en mains, notamment dans le *Gorgias*, la défense de la justice, il invoque des arguments qui n'ont pas tous la même valeur ; il en est qui trahissent un caractère sophistique très-prononcé ; il en est aussi qui ne puisent leur force que dans des distinctions de mots et dans des confusions d'idées erronément attribuées à ceux dont il critiquait l'opinion ; enfin, quand il expose l'organisation de l'État parfait, il se laisse entraîner à bien des erreurs, et, tout en prenant la justice pour principe, pour but comme pour point de départ, il est souvent en opposition avec la nature, avec la raison, avec la justice elle-même. Mais la conception même de la justice comme base essentielle de l'État n'en reste pas moins une conception que peu d'autres égalent en vérité et en grandeur ; le philosophe peut définir, défendre et interpréter son principe d'une manière qui ne soit pas complétement satisfaisante au point de vue de la science et au point de vue de l'ensemble même de ses propres idées, il peut s'égarer dans les conséquences qu'il en déduit, il peut même lui donner des applications dangereuses, funestes pour la société ; mais son principe n'en restera pas moins toujours vrai, et ce sera la gloire éternelle de Platon de l'avoir le premier mis en lumière.

Aujourd'hui sans doute, on ne discute plus ce principe, on ne le conteste plus, on professe pour lui un respect absolu, théoriquement du moins, car en fait on se croit autorisé à lui donner les interprétations les plus diverses et les plus opposées, suivant les temps, les lieux et les circonstances, et dans la réalité des choses il est méconnu et violé à maintes reprises de la manière la plus flagrante ; mais à l'époque de Platon, il fallait un effort

Digitized by Google

suprême, dont un esprit éminent seul était capable, pour établir théoriquement ce principe, en face de toutes ces violences, de tous ces abus et de toutes ces iniquités qui ne soulevaient alors aucune protestation, en face surtout de toutes les notions fausses et dangereuses qui régnaient au sujet du juste et de l'injuste, les uns disant que la justice consiste à faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis, les autres confondant la justice avec le droit du plus fort, d'autres encore assimilant le juste à l'utile. On a reproché à Platon d'avoir mis moins de précision, moins d'énergie, moins d'éloquence dans l'exposé de ses propres idées et dans la défense de la justice, que dans l'exposé et la défense des idées qu'il combat : « Il faut le reconnaître, dit M. Sudre (1), Platon défendant la justice et le droit est inférieur à Platon argumentant contre lui-même en faveur de l'injustice et de la tyrannie. » Il est vrai que dans la *République* nous trouvons la plus éloquente défense des avantages de l'injustice, et que rarement sans doute une cause aussi immorale a été soutenue avec autant de force et d'habileté. Mais c'est d'abord un singulier reproche à faire à un auteur que de l'accuser d'être trop loyal, de produire dans toute sa force la thèse de ses adversaires, de se rendre ainsi sa propre tâche infiniment plus difficile. Et de plus, celui qui sort victorieux de la discussion, est-ce le Platon qui prend en mains la cause de l'injustice, ou n'est-ce pas, au contraire, le Platon qui, dans des pages véritablement inspirées et dans des tableaux émouvants, nous montre que l'homme le plus réellement heureux, même au milieu d'excessives calamités, est le plus juste et le plus vertueux, et que le plus malheureux, même au sein d'une éclatante prospérité, est le plus injuste et le plus méchant, c'est-à-dire le tyran? Non, nous ne pouvons admettre que Platon ait, même involontairement, servi la cause de l'injustice; nous ne pouvons admettre qu'il l'ait fait précisément en défendant la cause de la justice; en distinguant la justice de la force et le juste de l'utile, il a formulé la vraie théorie de la justice, et cette théorie le mettra toujours au premier rang des penseurs de l'humanité, car toujours elle pourra servir d'enseignement et de règle de conduite aux peuples et aux gouvernements.

*La morale et la vertu, le meilleur ressort des États.* — La

(1) *Op. cit.*, p. 280.

Digitized by Google

morale n'est pas la politique; l'erreur capitale de Platon est d'avoir confondu l'une avec l'autre, en mettant la dernière à la disposition de la première, en la livrant à celle-ci comme un simple instrument propre à lui faire atteindre son but; mais cette erreur n'était qu'une conséquence exagérée tirée d'un principe rigoureusement vrai et manifestement confirmé par l'histoire, à savoir que la société et l'État doivent s'appuyer avant tout sur la vertu, la morale, les bonnes mœurs; et ceci est encore une des grandes vérités proclamées par Platon, une des plus grandes idées auxquelles il ait à jamais attaché son nom; sans doute, il avait tort de soumettre l'homme tout entier à la loi; mais il avait raison quand il voulait que l'homme tout entier fût vertueux, voyant en cela à bon droit la condition indispensable du maintien et de la stabilité de l'État; l'homme n'est pas un être que l'on puisse diviser; n'espérez pas trouver un citoyen accompli dans celui qui, en dehors de l'État, n'est qu'un homme vicieux et corrompu. « Qu'on me donne, s'écrie V. Cousin (dans l'Argument des *Lois*), un seul vice privé, et j'en veux tirer mille vices publics; qu'on me donne une seule vertu privée, et j'en veux tirer mille vertus publiques. » Pour que l'État soit stable, il faut que ses membres soient de bons citoyens, et pour cela, il faut qu'ils exercent leurs droits avec modération et qu'ils remplissent leurs devoirs avec zèle et conscience, ce qui ne se peut, s'ils ne sont vertueux et moraux, tout au moins dans une certaine mesure, dans la mesure indiquée par la faiblesse humaine; la liberté devient anarchique, le pouvoir devient oppresseur, et partant l'État marche à sa ruine, quand les gouvernants ou les gouvernés n'ont aucun souci des prescriptions de la loi morale; la morale est donc bien le fondement de la politique, et la vertu est le meilleur ressort des États: cette partie de la thèse de Platon est profondément vraie, et ne peut donner lieu à aucune contestation. En ce qui concerne la religion également, Platon émet des idées qui méritent toute notre admiration, et c'est aussi une admiration sans réserve que Montesquieu lui accorde dans les lignes suivantes (1) : « Ceux-là sont des impies envers les dieux, dit Platon, qui nient leur existence; ou qui l'accordent, mais soutiennent qu'ils ne se mêlent point des choses d'ici-bas; ou enfin qui pensent qu'on les apaise aisément par des sacrifices : trois opinions égale-

(1) *Esprit des lois*, liv. XXV, chap. VII.

Digitized by Google

ment pernicieuses. *Platon dit là tout ce que la lumière naturelle a jamais dit de plus sensé en matière de religion.* » Outre cela, nous devons encore rappeler que Platon repousse absolument toutes ces fables de l'antiquité qui représentent les dieux comme des êtres dévorés des mêmes vices et des mêmes passions que les hommes, et ne reculant, pour les satisfaire, devant aucun crime, fût-ce le plus odieux. Malheureusement, ici aussi nous voyons Platon dépasser le but, comme il l'a dépassé en ce qui concerne la morale ; il ne se contente pas de formuler les idées religieuses les plus justes, il ne lui suffit pas de montrer toute l'importance de la religion dans l'État, il veut de plus imposer ces idées et assurer leur domination dans l'État à l'aide de la contrainte ; mais ici également cette conclusion erronée ne doit pas nous empêcher de rendre hommage à Platon pour les idées éminemment justes et belles qui lui ont servi de point de départ.

*Importance attachée à l'éducation.* — Un point auquel Platon consacre les plus longs développements, qui se rattache intimement à ses idées sur la morale et la religion, et qui, comme elles, doit compter parmi ses plus beaux titres de gloire, c'est l'éducation. Il a déjà été dit et nous répétons que les mœurs d'un peuple sont l'appui principal et le meilleur soutien de l'État tout entier ; mais qu'est-ce qui détermine, qu'est-ce qui forme surtout les mœurs ? C'est l'éducation, qui a pour ainsi dire plein pouvoir sur l'homme ; s'emparant de lui dès le moment de sa naissance et remplissant tous les instants de sa jeunesse, elle le modifie et le transforme radicalement, développe les bonnes dispositions qu'il apporte en naissant, anéantit, arrête ou tout au moins entrave ses tendances vicieuses, lui enseigne la sagesse et la vertu, et par là l'y prépare et l'y habitue, et forme ainsi à l'avance les mœurs qu'il portera comme homme et comme citoyen dans l'État. Sans doute, nous ne disons pas que les modernes aient à consulter et à suivre Platon dans le système d'éducation qu'il propose et décrit pour l'État parfait ; il s'agit évidemment ici d'un système trop en rapport avec une époque passée sans retour pour pouvoir être présenté comme type et comme modèle à une civilisation tout autre ; mais, laissant de côté toute question d'organisation, il n'en faut pas moins reconnaître que le fondateur de l'Académie émettait une vérité de tous les temps et pour tous les temps, quand il signalait la place importante qui revient dans la société et l'État à l'éducation, cette école où la jeunesse apprend ses devoirs en même temps que ses droits futurs, où on lui inculque les idées et

Digitized by Google

où elle prend les habitudes qui constitueront plus tard ses mœurs, véritable moule donc où se forme l'homme tout entier, et partant le citoyen. Signalons encore, à ce sujet, dans Platon, la haute importance qu'il attache à l'éducation des femmes, et la division qu'il fait de l'éducation entre la musique et la gymnastique, la culture du corps occupant une place considérable, mais toutefois secondaire seulement.

Nous trouvons encore dans Platon une foule d'autres idées éminemment justes et belles, que la science n'a pu qu'adopter et confirmer, soit sans réserve aucune, soit en les dégageant des erreurs dans lesquelles elles se trouvaient mêlées ; comme nous les avons déjà toutes exposées et jugées dans le cours de ce travail, et qu'il ne s'agit plus ici que de donner une appréciation générale de Platon et de sa politique, nous allons rapidement passer en revue les principales de ces idées, en commençant par celles qui se rattachent intimement à la direction et à la marche de l'État.

*La direction des affaires publiques confiée aux plus capables et aux plus dignes.* — Et d'abord, rappelons que Platon attribue la direction de l'État aux philosophes ; nous avons réfuté et repoussé d'une manière absolue ce système, en tant qu'il méconnaît et viole le principe de la souveraineté du peuple, et qu'il reconnaît et proclame les plus capables, c'est-à-dire une petite minorité, comme étant le vrai souverain, le souverain de droit de la société ; mais, à côté de cette erreur, la thèse de Platon n'en renferme pas moins une part de vérité. Qui, en effet, voudrait ou pourrait soutenir qu'il n'est pas juste, qu'il n'est pas conforme à l'intérêt de tous, que les fonctions politiques importantes soient confiées aux plus capables, que les chefs de l'État soient ceux qui aient le plus d'aptitudes pour remplir cette haute mission ? Or, c'est bien ce principe vrai qu'il faut considérer comme la source de l'erreur de Platon, et c'est donc bien là une vérité qu'il faut mettre au nombre de celles dont la science lui est redevable. On nous objectera peut-être que, prise dans ce sens, cette vérité, dont nous voulons faire un si grand honneur à Platon, est une simple vérité de bon sens, qu'elle n'a pu et qu'elle ne peut être étrangère à aucun esprit, fût-ce le moins ouvert, et qu'il n'était nul besoin d'un génie pour découvrir que pour gouverner, il faut savoir gouverner, et que partant, il faut prendre comme chefs de l'État ceux qui sont le plus à même de remplir ce haut poste. Mais à ceux qui nous accuseraient ainsi

Digitized by Google

d'admirer ce qui ne serait qu'une pure banalité, nous demanderons s'ils connaissent et s'ils peuvent citer beaucoup de législations qui auraient donné une consécration sérieuse à ce principe prétendu si simple ; tient-on généralement compte de la capacité pour la détermination des droits politiques ? Est-ce elle qui constitue la considération principale suivant laquelle s'effectue la distribution des fonctions publiques ? Il ne serait guère difficile de prouver le contraire, et de citer mainte législation renfermant toute une série de dispositions qui règlent l'exercice et la répartition des droits et des fonctions politiques d'après des principes n'offrant rien de commun avec celui de la capacité. Rendons hommage donc à Platon pour la part de vérité qui se trouve dans sa théorie du gouvernement des plus capables, et si nous ne pouvons adopter avec lui un principe quelconque qui nie la souveraineté du peuple ou de tous en faveur de celle de quelques individus, quels qu'ils soient et quel que soit le motif sur lequel on fonde leur supériorité, reconnaissons néanmoins avec lui comme en même temps conforme à la justice et à l'intérêt général que les premières fonctions de l'État soient aux mains des plus capables.

*Juste mélange de liberté et d'autorité.* — Platon, qui formule et développe sa thèse de la souveraineté de la philosophie dans la *République*, émet plus d'une idée vraie dans les *Lois* sur l'autorité prise en elle-même, les limites dans lesquelles elle doit être renfermée, les règles et les principes qu'elle doit suivre dans son action ; il veut notamment que les deux principes opposés qui servent de base à la monarchie et à la démocratie, les deux constitutions mères, savoir le principe de l'autorité et celui de la liberté, soient réunis et combinés, et qu'aucun d'eux ne prenne un développement exagéré au détriment de l'autre. L'idée est parfaitement juste : l'autorité et la liberté sont également indispensables dans la société ; l'une et l'autre doivent également trouver place dans l'État ; il est donc de toute nécessité qu'on les y combine, et cela est d'autant plus nécessaire que l'une ne peut exister et se maintenir dans l'État, si l'autre n'y existe et ne s'y maintient pareillement ; il n'y a pas de véritable ordre sans liberté, il n'y a pas de vraie liberté sans ordre ; toute exagération, tout excès perd le peuple ou le gouvernement qui abusent de leur principe, l'un en confondant la liberté avec le désordre et l'anarchie, l'autre en transformant le pouvoir en despotisme. Malheureusement, il faut bien l'avouer, Platon émet ici un principe

Digitized by Google

fort juste, mais qui, dans son œuvre, reste un principe purement abstrait, dont il s'écarte, et qu'il viole même de la manière la plus manifeste d'un bout à l'autre de son ouvrage, comme nous le verrons plus loin, par les atteintes incessantes qu'il porte à la liberté individuelle.

*Prédominance de l'intérêt général sur tout intérêt particulier quelconque.* — Il est une règle d'action que Platon prescrit à l'autorité, et contre laquelle ne pourrait s'élever aucune objection, c'est celle de n'avoir jamais en vue que l'intérêt général, attendu que le pouvoir doit être exercé, non au profit de ceux qui le détiennent, mais au profit de tous ceux sur lesquels il s'exerce.

*Exposé de motifs en tête des lois.* — Une idée de Platon, non moins digne d'admiration que la précédente, c'est celle par laquelle il exige que les lois soient toujours précédées d'un exposé de motifs qui en fasse connaître les raisons, qui en démontre la justice et l'utilité, et qui, ainsi, persuadant avant de contraindre, demande l'obéissance à la volonté libre et réfléchie des citoyens avant de l'exiger de la crainte ou de l'obtenir par la force.

*Responsabilité générale des fonctionnaires et magistrats.* — Dans le même ordre d'idées, nous devons encore rappeler, surtout comme une nouvelle garantie contre le pouvoir, l'institution de la responsabilité générale de tous les fonctionnaires et magistrats du chef de l'usage qu'ils ont fait de l'autorité qui leur a été confiée.

Les trois derniers principes mentionnés sont empreints d'un tel caractère de vérité, de beauté et de grandeur, qu'il nous semble inutile de rien ajouter pour faire ressortir tout le mérite de celui auquel on les doit; ils sont par eux-mêmes assez évidents pour rendre superflue toute démonstration spéciale, et assez éloquents pour nous dispenser absolument de plaider la cause de leur auteur et de lui adresser le moindre éloge.

*Inconvénients et dangers de l'extrême richesse et de l'extrême pauvreté.* — Nous ne pouvons négliger de signaler dans Platon l'exposé qu'il fait des inconvénients et des dangers attachés à l'excessive richesse et à l'excessive pauvreté, à l'opulence et à la misère; l'une et l'autre, en effet, quoique par des voies différentes, aboutissent aux mêmes résultats; l'une et l'autre corrompent et avilissent également les hommes, en les amenant en fin dernière à ne plus rechercher que des jouissances d'un ordre

Digitized by Google

inférieur, les uns pour trouver un emploi à l'excès de loisir auquel leur richesse les condamne, les autres pour trouver une compensation à l'excès de travail et de privations auquel leur pauvreté les voue; une des théories les plus célèbres d'Aristote est celle de l'excellence politique des classes moyennes; mais ne serait-il pas juste de reconnaître que cette théorie se trouve en germe dans l'idée de Platon ici rappelée, et qu'Aristote n'a fait qu'en déduire les conséquences logiques en la développant au point de vue spécial de la politique et de la direction des États?

*Principes en matière répressive.* — La répression fournit aussi à Platon l'occasion d'émettre toute une série d'idées aussi justes que neuves, qui font ressortir toute la hauteur à laquelle il s'élève au-dessus de son temps; nous ne saurions lui rendre sous ce rapport un hommage plus éloquent que celui que lui rendent les publicistes les plus éminents et les législations les plus avancées de nos jours par l'adoption de ses principales idées en cette matière, idées dont plus d'une aujourd'hui peut paraître bien simple, mais qui n'en étaient pas moins complétement neuves ou tout au moins constamment méconnues au temps de Platon; on en jugera suffisamment par le simple exposé que nous allons faire des principes platoniciens en matière pénale, savoir : l'obligation imposée au législateur de ne recourir à la répression, c'est-à-dire à la contrainte, qu'après avoir en vain fait appel à la raison, c'est-à-dire à l'obéissance libre et réfléchie, et celle d'établir toujours une proportion rigoureusement exacte entre la faute et le châtiment; — la peine rendue exclusivement personnelle à l'auteur de l'infraction, graduée ensuite suivant l'intention qui a présidé à l'acte coupable et suivant les moyens qui ont servi à le commettre, considérée et organisée enfin, non comme un simple acte de vengeance, non comme un simple moyen d'intimidation brutale, mais comme une institution devant tendre toujours et principalement à l'amélioration du coupable; — la publicité prescrite pour les débats et les jugements, et l'intervention des citoyens établie notamment dans le jugement des causes politiques; — enfin, la création de lieux de détention séparés pour les accusés et pour les condamnés, et la suppression de la torture comme moyen d'arriver à la découverte de la vérité.

*Critique de certaines constitutions positives. Sentiment de la nationalité et de la fraternité grecques. Réglementation du droit de guerre.* — Platon consacre plus d'une page à la réfutation

Digitized by Google

d'une erreur, qui avait été commise par les législateurs les plus renommés de l'antiquité, Minos et Lycurgue, et qu'ils avaient introduite dans les constitutions grecques considérées comme les plus parfaites; cette erreur consistait à voir dans la guerre et la conquête le but essentiel de l'État; Platon repousse cette idée que la guerre soit l'état naturel des peuples; il condamne l'esprit de guerre et de conquête; il soutient que le but de la société et de l'État n'est nullement la guerre, mais tout au contraire la paix, idée éminemment juste, mais que Platon avait le tort de ne pas concevoir avec sa portée réelle; il avait un sentiment profond de la nationalité et de la fraternité helléniques; les guerres entre Grecs lui paraissaient au plus haut point condamnables, parce qu'elles étaient des guerres fratricides; élevant le premier la voix au nom des droits de l'humanité, au milieu de la barbarie générale, des cruautés et des abus sans nom auxquels la guerre donnait lieu, il proposa une série de règles qui apportaient des adoucissements considérables au droit de guerre tel qu'il était alors pratiqué en Grèce; malheureusement, s'il s'éleva au-dessus des passions nationales, s'il eut le sentiment de la fraternité grecque, il n'eut pas celui de la fraternité humaine; les belles règles qu'il formulait pour adoucir les maux de la guerre, il ne les établissait que pour les Grecs exclusivement, et ce qu'il interdisait entre eux, il le permettait expressément entre eux et les barbares; sa doctrine ainsi resta incomplète, mutilée par son propre auteur; mais il n'en faut pas moins reconnaître qu'elle était le premier pas dans la carrière, qu'elle devait naturellement servir de point de départ, et que l'idée de l'unité humaine et de la fraternité universelle n'a été que l'extension rationnelle du principe platonicien.

*Égalité morale des hommes et des femmes.* — Une dernière vérité enfin que nous signalerons dans Platon, c'est l'égalité morale qu'il reconnaît en principe entre les hommes et les femmes; seul pour ainsi dire de son temps, il a su comprendre que l'homme et la femme sont deux êtres égaux, ayant même nature et même destinée morale; que l'un et l'autre ont une égale conscience du bien et du mal, un sentiment semblable du devoir; que l'un et l'autre sont et se sentent doués du libre arbitre et vivent dans la même attente d'une destinée future meilleure; en un mot, que tous deux ont en commun tout ce qui constitue l'essence et fait la dignité de créatures intelligentes, libres et responsables. Malheureusement il a étendu son principe au delà

Digitized by Google

de ses limites naturelles, et il en est résulté cette conséquence singulière, que nous indiquons sans aucune crainte d'être accusé de paradoxe, à savoir que Platon, en exagérant son principe, en arrive à le restreindre et à lui enlever de sa portée légitime; de l'égalité morale des sexes, en effet, il déduit comme conséquence l'identité de leurs fonctions dans la société et dans l'État, et alors, par une nécessité inéluctable, il aboutit à cette conclusion que les femmes ont moins de disposition à la vertu que les hommes, ce qui est en contradiction avec son principe initial; il est certain que les femmes n'ont pas les mêmes dispositions que les hommes pour les fonctions que la nature destine et réserve aux hommes; mais si la conclusion de Platon est logique, ce n'est qu'à la condition de partir de cette prémisse fausse, que les deux sexes auraient les mêmes fonctions sociales et politiques à remplir. En résumé donc, Platon a raison, quand il proclame en principe l'égalité morale des hommes et des femmes; il a tort, quand il méconnaît la diversité de leurs inclinations et de leurs aptitudes, et que de leur égalité morale il conclut à l'absolue identité de leur position et de leur mission dans la société et dans l'État.

Malheureusement, à côté de toutes ces doctrines irréprochables et dignes d'admiration, il en est d'autres, dans la politique de Platon, qui constituent non-seulement les erreurs les plus manifestes, mais parfois aussi les plus répréhensibles, et l'on va voir, par l'énumération que nous allons en faire, qu'elles ne sont pas moins nombreuses que les théories pour lesquelles il n'y a que des éloges à lui décerner.

*Confusion de la politique et de la morale.* — La doctrine que nous signalerons en premier lieu, comme étant l'une des erreurs fondamentales, si pas l'erreur capitale de Platon, c'est celle par laquelle, confondant la politique avec la morale, il assigne pour mission à l'État de faire régner la vertu, de rendre les citoyens moralement accomplis, en assurant par là même leur bonheur.

Cette confusion de la politique et de la morale a été l'erreur commune de toute l'antiquité; législateurs et philosophes étaient d'accord pour attribuer comme but à la politique de faire prédominer la loi morale, et pour ne voir dans les lois et les institutions qu'un moyen de réaliser cette fin; mais nul n'a donné à ce système une portée aussi étendue que Platon, nul n'en a fait sortir des conséquences aussi radicales et aussi outrées.

Sans doute, il faut reconnaître que la politique et la morale ne

Digitized by Google

sont pas deux sciences absolument étrangères l'une à l'autre; nous avons nous-même établi que, la morale étant universelle, ses prescriptions doivent être respectées et observées dans la politique comme dans toute sphère d'action quelconque; que les gouvernants ne peuvent pas employer des moyens de gouvernement qu'elle réprouve; que tous leurs actes doivent être conformes à ses préceptes; nous avons également établi que la première condition de la stabilité d'un État, c'est que la loi morale régisse les mœurs des citoyens, c'est qu'ils soient vertueux et moraux, au moins dans une certaine mesure.

Mais rien n'est plus faux ni plus dangereux que de multiplier ces rapports et de resserrer ces liens entre la politique et la morale au point de les confondre l'une avec l'autre. L'État doit garantir à chacun le respect de ses droits, et en même temps il fait et il doit nécessairement faire respecter par chacun les droits d'autrui; mais il n'a nullement à assurer l'observation par chacun de ses membres des prescriptions de la loi morale; il doit s'en remettre à eux-mêmes du soin de former leur caractère et de régler leurs mœurs. Il est vrai que dans certains cas les lois concourent indirectement, parfois même directement, à la formation des caractères et des mœurs; mais ce n'est pas là l'objet propre et essentiel de la mission de l'État. En thèse générale, il n'a pas qualité pour rendre les citoyens tempérants, justes, bons, en un mot vertueux, ou pour les contraindre à le devenir. L'application d'un pareil système d'ailleurs n'aboutirait pas à autre chose qu'à l'anéantissement de l'individu par la double destruction de sa liberté et de sa valeur morale. En effet, si la mission de l'État consiste à faire régner la vertu, son action et sa surveillance doivent s'étendre à tout, car la vertu et son contraire peuvent se rencontrer dans tous les actes de l'homme, et dès lors tous ses actes, publics et privés, extérieurs ou intimes, importants ou accessoires, tombent sous l'autorité de la loi, rien ne peut lui échapper, elle règle tout, et non-seulement les actions, mais encore les paroles et les pensées, pour autant du moins qu'il lui soit possible de les atteindre. Vouloir établir la moralité par la loi, ce serait donc nécessairement se condamner à détruire la liberté. De plus, la morale suppose avant tout bonne volonté, pureté des motifs, désintéressement; elle exclut toute violence, toute soumission forcée, pour ne faire appel qu'à la libre adhésion de l'homme : une action, même bonne en elle-même, perd toute valeur morale, lorsque celui qui l'accomplit

Digitized by Google

agit, non pas en vue du bien, mais par la crainte du châtiment ou sous l'empire de la contrainte. Vouloir établir la moralité par la loi, ce serait donc nécessairement aussi se condamner à détruire la véritable moralité, et partant ce serait charger l'État d'une mission dans laquelle il échouerait infailliblement.

*Confusion de la politique et de la religion.* — Il était pour ainsi dire inévitable que Platon confondît aussi la politique avec la religion, qu'il attribuât à l'État le droit de régler et de faire observer les devoirs envers les dieux, de réglementer tout ce qui concerne la religion, en un mot d'assurer le salut de ses membres dans l'autre vie; c'était là une thèse qui découlait naturellement de sa thèse principale au sujet des rapports entre la morale et la politique. Dans l'antiquité, en effet, les idées morales se rattachaient étroitement aux idées religieuses; la morale n'y constituait pas un domaine à part, bien distinct du domaine de la religion; d'où cette conséquence nécessaire que, quand on confondait la morale avec la politique, on devait également confondre la religion avec la politique. Platon n'a pas su non plus éviter cette erreur; nous ne réfuterons pas ici cette doctrine spéciale, parce que, toute spéciale qu'elle est, elle donne lieu aux mêmes objections que celles que nous venons de présenter contre le système de la confusion de la morale et de la politique. Quant aux arguments particuliers qu'on peut lui opposer, nous les avons indiqués dans le cours de cet essai, et nous croyons pouvoir nous dispenser de les reproduire ici.

*Confusion de l'État avec la société, ou du but de l'État avec le but de la société.* — Platon partage, comme on le voit, l'erreur de tous ceux qui, identifiant l'État à la société, étendent au premier tous les buts de la dernière, et qui reconnaissent ainsi comme objet de la politique tout ce que la société elle-même peut ou doit se proposer comme fin, c'est-à-dire le développement complet et général de l'homme sous toutes les faces et à tous les points de vue; d'après ce système, il faut voir dans l'association politique l'association supérieure et centrale, qui, dominant et absorbant tout, doit concentrer en elle tous les intérêts sociaux, et donner satisfaction à tous les besoins, physiques, moraux et intellectuels, de l'humanité ; les différents partisans de cette théorie se partagent seulement en ce point, que les uns accordent la place prépondérante à tel but particulier de la société, et les autres à tel autre.

Cette erreur de Platon l'amène à commettre toute une série

Digitized by Google

d'erreurs nouvelles, qui ne sont que les conséquences du principe faux servant de point de départ, mais auxquelles est due néanmoins une mention particulière, à cause de l'importance spéciale qui s'y attache ; nous y trouverons en outre une confirmation éclatante des objections que nous avons présentées contre sa thèse principale.

*Omnipotence de l'État.* — La première de ces conséquences consiste à attribuer à l'État une autorité illimitée, une omnipotence absolue ; cette conséquence, nous l'avons déjà dit, était inévitable dans le système de Platon : du moment, en effet, que l'on assigne pour but à l'État de faire régner la vertu, comme la vertu et le vice peuvent se trouver dans tout acte quelconque de l'homme, on doit nécessairement admettre et demander que l'action et la surveillance de l'État s'étendent à l'homme tout entier et à tous ses actes. Aussi voyons-nous Platon déclarer que rien n'échappe et ne peut échapper à la loi : « Tout ce qui dans un État, dit-il au liv. VI des *Lois*, se fait selon l'ordre et sous la direction de la loi, est pour lui la source d'une infinité de biens ; et au contraire, ce qui n'est pas réglé ou ce qui l'est mal, fait tort à la plupart des autres règlements les plus sagement établis. » Et Platon ne se contente pas d'émettre ce principe, il l'applique à la lettre, et en tire les conséquences les plus extrêmes. Pour lui, l'État est tout, l'individu n'est rien ; en conséquence, il ne laisse aucune ouverture à la libre action de l'homme, il détruit entièrement sa personnalité ; il livre au législateur son corps et son âme, sa liberté, sa vie, son existence tout entière ; tous ses actes, et non-seulement les actes de la vie publique, mais encore ceux de la vie privée, et même les actes les plus intimes de la vie de famille, sont soumis à la loi, c'est-à-dire à une censure et une inquisition permanentes ; les actions les plus indifférentes sont interdites, les plus innocentes réprimées, les plus légitimes condamnées et flétries, les plus condamnables rendues obligatoires et mises en honneur, conformément aux exigences d'un idéal qui, imaginé pour porter remède aux maux des nations, suppose avant tout, pour devenir praticable, une transformation absolue du caractère humain. Veut-on quelques exemples des atteintes portées par Platon à la liberté de l'homme et notamment aux droits de la pensée, quelques exemples des conséquences qu'il déduit de son principe de la confusion de la morale avec la politique ? Dans les *Lois* (liv. XII) comme dans la *République* (liv. III), il veut qu'on mette à mort

Digitized by Google

ceux dont l'âme est naturellement méchante ou vicieuse et incorrigible. Dans la *République* encore, il règle la manière dont on doit parler des dieux, des héros, des enfers, de la mort ; il exclut les poëtes de la cité parfaite ; il établit les prescriptions les plus détaillées en ce qui concerne la musique, le chant, la mélodie, le rhythme, les instruments ; il supprime la famille et la propriété, etc. Dans les *Lois*, tout en ne maintenant ni la communauté des biens ni celle des femmes et des enfants, il resserre le droit de propriété et la liberté de la famille dans des limites telles qu'il n'y peut plus être question de l'un et de l'autre qu'à la condition d'enlever aux mots leur sens naturel ; en outre, admettant en principe l'infaillibilité du pouvoir et violant de la manière la plus manifeste les droits de la pensée, il attribue à l'État, c'est-à-dire en définitive toujours à des hommes, en plus ou moins grand nombre, le privilége exclusif de déterminer et de proclamer ce qui est légitime, honnête, juste et beau, et le droit de prescrire un mode de vivre et une manière de penser uniformes pour tous les citoyens ; il impose aux poëtes et à tous ceux qui veulent exprimer une idée quelconque, l'obligation de la soumettre au préalable à l'État, pour qu'il vérifie si elle est conforme à ce qu'il a lui-même arrêté comme la vérité suprême ; il veut que les citoyens, adoptant les idées officielles sur le bien et le beau, tiennent tous et constamment les mêmes discours sur ce sujet, sans jamais s'en écarter en rien ; il défend enfin notamment que les jeunes gens critiquent les lois et les institutions de leur pays. En voilà assez, ce nous semble, pour nous permettre de conclure que jamais il n'a été préconisé, au nom de la philosophie, de la vérité, de la justice et de la vertu, au nom des principes les plus élevés et les plus purs, un despotisme plus absolu que celui que le fondateur de l'Académie propose dans ses deux républiques comme un modèle à imiter. « Platon a cru, fait judicieusement observer M. Janet (1), qu'il suffisait de changer un État injuste en un État juste, pour qu'il eût droit à tout, sans penser qu'un État juste est celui qui ne peut pas tout et qui accorde à chacun ce qui lui est dû. » Le but que Platon assignait à la politique lui paraissait en effet présenter tous les caractères de la plus absolue légitimité, et son État était pour lui le plus juste qu'il fût possible de concevoir ;

(1) *Op. cit.*, p. 176.



Digitized by Google

dès lors il devait facilement être amené à l'armer de pouvoirs illimités pour lui permettre de remplir sa mission ; et cette censure qu'il établit et qui enlève à l'homme toute faculté de penser par lui-même, cette inquisition qui pénètre dans ce que la vie privée a de plus intime, ce despotisme de tous les instants enfin, qui atteint tout sans jamais rien laisser échapper, cette censure, cette inquisition et ce despotisme sont d'autant plus intolérables qu'ils sont plus sincères, qu'ils sont plus convaincus de leur propre droit, et que leur titre n'est pas autre à leurs yeux que le droit même de la vérité suprême et éternelle.

*Principe exagéré de l'unité de l'État.* — Un autre principe qui a également contribué à faire commettre par Platon tous ces attentats à la liberté de l'homme, c'est celui de l'unité de l'État. Sans doute, ce principe, nous l'avons nous-même établi, est indispensable à l'existence et au maintien de la société politique : sans unité, il n'y aurait pas de société possible, car sans unité il n'y aurait que dissentiments, conflits de volontés, désordre et anarchie. Mais, à côté de ce principe, il en est un autre, auquel il faut aussi faire sa place, qu'il faut combiner avec le premier : c'est celui de la diversité, autrement dit de l'individualité. L'État, en effet, n'est pas un être simple ; il se compose d'éléments, ayant une vie propre, qu'il doit respecter, et dont il a même pour mission d'assurer la conservation et le développement ; ce ne sont pas ces éléments qui existent pour lui, c'est lui qui a été institué pour eux ; il est donc peu fondé à s'en prétendre le maître absolu ; son établissement, loin d'être le signal de leur anéantissement, trouve précisément en eux sa raison d'être, et par suite il n'a même pas d'autre but que les mesures à prendre pour assurer leur libre action et leur développement régulier. Comment d'ailleurs pourrait-il vivre, si les parties qui le composent étaient elles-mêmes privées de vie ? C'est ce que Platon n'a pas compris ; il n'a connu qu'un seul principe, celui de l'unité de l'État ; aveuglé par son point de vue étroit et exclusif, il a pensé que cette unité devait consister dans l'identité complète des opinions, la communauté absolue des sentiments, et l'accord unanime des volontés de tous les membres de l'État, et qu'ainsi l'obstacle à l'unité, c'étaient tous les sentiments particuliers, toutes les affections individiduelles, en un mot tout ce qui constitue l'individu ; d'où la conclusion qu'il fallait supprimer l'individu, conséquence devant laquelle il ne recule pas, ainsi que nous l'avons montré plus haut ; voilà donc encore une

Digitized by Google

raison nouvelle pour que Platon anéantît la liberté individuelle, arrêtât le mouvement, la vie, et rendît le progrès impossible, ne se doutant même pas que la nature a aussi des droits, que les sentiments particuliers et les affections individuelles ont leur légitimité et leur utilité, et que les passions mêmes ont leur raison d'être dans la création et dans la société. C'est également l'adoption exclusive du principe exagéré de l'unité de l'État qui lui a fait considérer le changement comme le mal le plus grave et le plus funeste dont pût souffrir un État, et qui lui a fait trouver dans l'Orient l'idéal de la société sous ce rapport, comme si l'homme ne pouvait changer qu'en mal, comme s'il n'était pas un être indéfiniment perfectible, et comme si le progrès était possible sans le changement, comme si enfin l'immobilité orientale était l'image exacte et la reproduction certaine de la vérité immuable et éternelle. C'est encore enfin le même principe outré de l'unité et de l'uniformité et la même crainte du changement qui, dans la *République*, lui font condamner sa cité à vivre dans un isolement absolu, en fermant rigoureusement l'accès aux étrangers, et qui, dans les *Lois*, le déterminent à ne les admettre qu'avec de nombreuses restrictions, et à n'autoriser les voyages des membres de son État à l'étranger que dans les limites les plus étroites.

*Confusion de la politique et de l'éducation.* — Nous avons signalé, parmi les points vrais contenus dans les doctrines de Platon, l'importance considérable qu'il attache à l'éducation ; mais nous avons à ajouter maintenant que de cette idée juste il déduit, du moins dans l'un de ses dialogues, dans la *République*, des conséquences dont l'exagération et la fausseté demandent une mention spéciale dans cet aperçu des erreurs du grand philosophe. Dans cet ouvrage, en effet, sa thèse générale au sujet des rapports entre la morale et la politique, et la haute idée qu'il se fait de l'influence de l'éducation, l'amènent à réduire à cette dernière la mission entière de l'État. Celui-ci, dans ce système, s'emparant de l'individu dès sa naissance, en fait, par la manière dont il l'élève, l'instruit et le forme, un citoyen tellement accompli que les lois ne sont plus ni nécessaires ni même utiles, et ainsi le gouvernement n'est plus qu'un instituteur, l'État n'est plus que l'école, et la politique, se ramenant à l'éducation seule, se confond avec elle. Cette conception de Platon n'est évidemment à considérer que comme un simple rêve, comme une pure utopie ; il est impossible d'espérer que l'éducation puisse jamais suffire, à elle

Digitized by Google

seule, pour assurer le règne absolu de la justice, de la paix et de l'ordre dans la société. On ne saurait s'imaginer qu'elle pût jamais être organisée et réglée de manière à être assez efficace pour prévenir tout empiétement, toute tentative d'empiétement d'un citoyen sur les droits d'un autre. En un mot, on ne saurait admettre qu'elle pût jamais former ou plutôt transformer le caractère humain au point qu'il atteignît au degré de perfection voulu pour rendre toute loi superflue; et s'il fallait accepter l'hypothèse, la politique n'existerait véritablement plus, car la politique a pour objet le gouvernement de la société, et l'on suppose une société qui n'aurait plus besoin d'être gouvernée.

*Dédain pour les intérêts matériels et pour les politiques pratiques.* — Par une erreur connexe à son erreur fondamentale au sujet du but de la politique, Platon professe un souverain mépris pour les intérêts matériels; il ne néglige pas simplement, il méconnaît complétement cet élément important de la vie des nations et de la mission de l'État. Sans doute, les intérêts matériels ne sont pas tout, et ne peuvent pas être tout pour un peuple, pas plus que pour un individu; mais ils sont néanmoins quelque chose pour l'un comme pour l'autre. La société n'a pas seulement besoin de vertu et de morale; elle a aussi besoin de bien-être, de richesse, de sûreté, de grandeur, de puissance; il lui faut des ressources et des forces matérielles pour subvenir à tous les besoins de sa nature physique, et il appartient à l'État d'empêcher que nul n'élève d'obstacle d'aucun genre à ce qu'elle se procure tout ce qui peut lui être indispensable, nécessaire ou utile à cet égard; il rentre même dans sa mission d'intervenir ici directement et activement, mais dans des mesures différentes suivant les temps et les lieux, en encourageant et en facilitant le travail de ses membres, et en prêtant son appui aux efforts auxquels ils doivent se livrer pour satisfaire aux nombreuses nécessités de l'ordre matériel. Or, Platon ne tient pour ainsi dire aucun compte des intérêts positifs dans sa république parfaite. Sans doute, nous ne lui reprocherons pas de s'être imaginé que sa cité pourrait vivre sans qu'il fût pourvu à ses besoins physiques et à ceux de ses membres; prise dans ce sens, notre critique serait évidemment injuste, aussi injuste que serait puérile l'idée attribuée à Platon; ce que nous lui reprochons, c'est d'avoir considéré les intérêts matériels, non pas seulement comme étant d'un ordre inférieur, mais comme étant en quelque sorte illégitimes, et comme étant la source d'une infinité de maux pour les États, manière de voir

Digitized by Google

d'où il déduit les conséquences les plus inadmissibles : ainsi, il exclut le commerce de sa cité parfaite, parce que le commerce n'a en vue que les seuls intérêts matériels, et aussi parce qu'il contribue puissamment à introduire dans l'État les changements et le goût des changements ; le philosophe vise encore à en exclure toute spéculation et toute industrie quelconques ; il interdit expressément à ses citoyens d'exercer une profession mécanique ; enfin il ne veut même pas qu'ils s'adonnent à l'agriculture, la culture de la terre devant être abandonnée aux esclaves. La dernière expression de cette erreur de Platon se trouve dans le jugement injuste qu'il prononce sur les grands citoyens d'Athènes et sur ses hommes d'État les plus illustres : pour lui, Thémistocle, Miltiade, Cimon, Périclès, ne sont pas de véritables politiques ; ils ont concouru à développer la richesse, la prospérité, la puissance d'Athènes, ils l'ont abondamment pourvue de remparts et d'arsenaux, de ports et de flottes, de marchés et de monuments, ils l'ont rendue puissante au dehors ; mais que sont de pareilles bagatelles, pour employer l'expression de Platon ? Ont-ils rendu les citoyens meilleurs ? Non ; dès lors ils ne méritent pas d'être considérés comme de vrais politiques, comme de vrais hommes d'État. L'injustice de cette appréciation est par trop évidente pour qu'il nous soit nécessaire de prendre en mains la cause de ces grands politiques, pour lesquels le fondateur de l'Académie exprime tant de dédain ; il nous suffira d'opposer à son opinion l'opinion unanime des anciens et des modernes, qui n'ont jamais hésité à rendre hommage à ces noms illustres, dont les critiques ici mentionnées n'ont ainsi en rien diminué l'éclat.

Ce qui constitue l'erreur la plus connue de Platon, celle qui sert d'ordinaire à caractériser et en même temps à condamner son idéal, c'est la communauté des femmes et des enfants et la communauté des biens.

*Erreurs de Platon au sujet des femmes et de la famille.* — Nous avons inscrit, parmi les vérités mises en lumière par le philosophe grec, le principe de l'égalité morale des deux sexes ; malheureusement, nous devons ajouter ici qu'il donne à ce principe l'interprétation la plus fausse, et qu'il en déduit les conséquences les plus déplorables. L'homme et la femme sont deux êtres égaux, mais deux êtres différents ; ils sont égaux, car ils sont faits d'une seule et même essence ; ils possèdent une même nature ; ils sont doués d'une valeur morale égale ; par suite, ils sont tous les deux membres, et membres au même titre, de l'hu-

Digitized by Google

manité; mais ils sont différents, en ce que chacun d'eux a une organisation physique propre, des facultés intellectuelles et morales particulières, des dispositions et des aptitudes spéciales. De ces différences résultent et doivent nécessairement résulter des différences dans le rôle que chacun d'eux est appelé à remplir ici-bas, soit dans la famille, soit dans la société et l'État. Or, c'est ce que Platon n'a pas vu; il a voulu assimiler ces deux êtres, malgré tous les traits qui les distinguent; et pour cela, il a voulu faire de la femme un homme; il croyait qu'il la relevait ainsi de l'état d'abaissement où elle était tombée en Grèce à son époque; et, au contraire, il lui enlevait tout ce qui constitue sa dignité véritable, d'abord en détruisant la famille, où elle a sa place marquée et dont elle est l'âme et le génie, et ensuite en lui attribuant dans la société et l'État les mêmes fonctions qu'aux hommes, allant même jusqu'à lui faire prendre part à la guerre, sans se demander si son organisation physique, ses facultés et ses aptitudes ne sont pas absolument incompatibles avec l'exercice de pareilles fonctions. Nous ne faisons ici que signaler cette série d'erreurs, en renvoyant pour leur réfutation au cours de notre travail. Nous ferons toutefois remarquer avec M. Laurent(1) la singulière ressemblance que l'on trouve entre la théorie de Platon et la coutume d'un peuple barbare. Hérodote, en effet, nous apprend (2) que les femmes sont communes chez les Agathyrses, « afin qu'étant tous unis par les liens du sang et ne faisant tous pour ainsi dire qu'une seule et même famille, ils ne soient sujets ni à la haine ni à la jalousie. » Ainsi, une institution d'un peuple sauvage devient l'une des principales conceptions du plus grand philosophe de l'antiquité à la recherche des conditions de l'État idéal !

*Communauté des biens.* — Nous ne nous arrêterons pas davantage non plus à son système de la communauté des biens, rappelant seulement ici que nous avons cherché plus haut à faire ressortir combien ce système est injuste, contraire à l'intérêt de la société, contraire à la liberté et aux droits de l'individu, et combien enfin il est dénué de tous les avantages qu'on lui attribue tout à fait gratuitement.

*Esclavage.* — Dans la question de l'esclavage, à part la défense

---

(1) *La Grèce*, p. 402.
(2) IV, 104.

Digitized by Google

qu'il intime aux Grecs de rendre des concitoyens esclaves, Platon ne s'est guère montré supérieur à son temps. Sans doute, on ne peut pas lui reprocher, comme à son disciple, d'avoir prétendu justifier l'esclavage au nom du droit naturel; mais il n'a pas non plus élevé la moindre protestation contre cette institution inique; il ne s'est pas même demandé si elle était légitime. S'il s'en occupe, c'est pour chercher les moyens de parer aux inconvénients et aux dangers qu'elle présente; il recommande au maître de bien traiter ses esclaves, mais avant tout parce que tel est son intérêt; le motif de justice ne vient qu'en second ordre. Enfin, dans sa législation pénale, il pousse l'indulgence jusqu'à ses dernières limites en ce qui concerne les crimes et les délits commis par des citoyens vis-à-vis d'esclaves; pour les délits de ceux-ci, il fait preuve, au contraire, d'une rigueur véritablement draconienne; bien plus, il va même jusqu'à violer ouvertement le droit naturel à leur égard, en leur déniant le droit de légitime défense, et en les punissant avec la dernière sévérité quand ils en font usage.

*De la souveraineté dans l'État.* — Si nous examinons maintenant de quelle manière Platon résout le problème de la souveraineté, dans quel élément de l'État il place ce pouvoir suprême qu'il arme de droits si étendus et si absolus, nous aurons également des erreurs, et des erreurs graves, à relever. Dans le liv. III des *Lois* et dans divers autres passages de ses œuvres politiques, il nous fait connaître quels sont, dans les familles et les États, les différents titres en vertu desquels les uns commandent et les autres obéissent. Ces titres sont : le droit du maître sur l'esclave, l'autorité paternelle, l'âge, la naissance ou la noblesse, la richesse, le sort, la force, enfin la sagesse. C'est cette dernière solution qu'il adopte et fait sienne, en écartant et en rejetant toutes les autres; c'est au sage, et au sage seul, qu'il reconnaît la souveraineté, le droit de commander et de gouverner, en ne laissant à l'ignorant d'autre rôle que celui d'obéir et de suivre l'impulsion qu'on lui imprime. A part certaines différences dans le mode d'application, nous trouvons cette même solution préconisée dans les trois dialogues politiques de Platon :

Dans la *Royauté*, il érige en principe l'incapacité politique de la multitude, des riches, de toute réunion d'hommes quelque peu nombreuse, et il proclame la suprématie de la science et du génie; il déclare en termes exprès que l'absolutisme du génie doit être distingué entre tous les autres gouvernements comme un dieu entre les mortels, et il présente comme le type du gouvernement

Digitized by Google

parfait une dictature absolue, permanente, régissant la société sans lois et au besoin par la contrainte ; seulement il suppose dans celui qu'il institue souverain toutes les qualités du corps et de l'âme, un ensemble de facultés véritablement surhumaines. Aussi, après avoir ainsi attribué la souveraineté à un seul individu, être sublime et surnaturel, finit-il par renoncer lui-même à ce système, comme à une chimère dont on ne saurait espérer la réalisation ;

Dans la *République*, il reste fidèle à la même thèse ; il frappe de nouveau la multitude d'une incapacité politique radicale comme suite de son inaptitude pour la science des idées pures, de l'absolu, de l'immuable, de l'éternel, science indispensable à ceux qui gouvernent ; il dénie de nouveau tout droit à la naissance, à la richesse et à la force, pour attribuer la souveraineté à ceux-là seuls qui savent s'élever à la contemplation de l'essence du beau, du vrai et du bien, c'est-à-dire aux philosophes, système qu'il formule ainsi : Pour que les États soient bien-gouvernés, il faut que les philosophes deviennent rois, ou que les rois se fassent vraiment et sérieusement philosophes. Le principe d'où dérive l'autorité est ici le même que dans le *Politique*, c'est le principe de la science ; seulement le mode d'application est différent : dans le *Politique*, c'est un génie supérieur que Platon investit de la souveraineté ; dans la *République*, c'est à toute une classe, mais à une classe représentant le même principe, la classe des philosophes, qu'il confie et impose, comme un droit et un devoir, la direction de la société ;

Dans les *Lois* enfin, maintenant et appliquant encore son idée que c'est à la science et à la sagesse qu'il appartient de gouverner, il soutient que la situation la plus favorable pour l'établissement d'une bonne législation est celle d'un État gouverné par un tyran jeune, doué des plus grandes qualités morales et intellectuelles, et secondé par un sage et habile législateur.

Ainsi donc Platon, dans ses trois ouvrages politiques, persiste dans la même solution du problème de la souveraineté ; dans tous les trois il reproduit cette idée que le pouvoir souverain appartient à la science ; seulement il donne à cette idée une application différente dans chacun d'eux. Nous ne pouvons que signaler ici cette idée et ses applications diverses, en renvoyant pour leur réfutation à l'examen spécial que nous en avons fait dans le cours de cet essai, et en rappelant seulement que nous les avons combattues à raison de ce qu'elles présentent d'injuste,

Digitized by Google

de chimérique et de dangereux, et surtout au nom du principe de la souveraineté du peuple qu'elles méconnaissent et qu'elles violent manifestement.

M. Sudre (1) accuse Platon d'avoir commis une contradiction capitale, pour avoir, d'une part, déclaré le peuple incapable de s'élever à la connaissance du vrai, du beau et du bien, et de se gouverner lui-même, pour avoir dénié complétement les aptitudes politiques à toute réunion d'hommes quelque peu nombreuse, et préconisé le gouvernement d'un seul ou du très-petit nombre, et pour avoir, d'autre part, dans les *Lois*, fait l'éloge des gouvernements mixtes et tempérés, et organisé un État où tous les pouvoirs sont électifs et responsables. Il n'est pas à nier, en effet, que l'organisation politique des *Lois* ait un caractère démocratique; elle renferme sans doute des éléments aristocratiques considérables, mais elle n'en constitue pas moins une démocratie à bien des égards, notamment par l'électorat, l'éligibilité, et le droit d'assister aux assemblées générales, accordés à tous les citoyens. Nous reconnaissons donc parfaitement qu'il y a là une contradiction dans les idées de Platon; mais nous ajoutons que c'est une contradiction volontaire. Platon finit par admettre la masse des citoyens à l'exercice de la souveraineté, mais pourquoi? Parce que le droit de la science serait devenu douteux à ses yeux? Parce que la science lui semblerait en fin dernière devoir céder le pas au nombre, ou parce que la masse lui paraîtrait subitement avoir acquis toutes les aptitudes politiques nécessaires? Nullement; il appelle la multitude à participer au pouvoir, uniquement parce qu'il n'espère pas voir les hommes se soumettre à ce qu'il considère comme le vrai gouvernement, le seul légitime; parce qu'il est convaincu que, dans l'état de choses alors existant, il eût été impossible de leur faire agréer la seule solution que la raison, à ses yeux, confirme et puisse confirmer. Et il est ainsi à remarquer que ce qui constituait en réalité un progrès immense, ne lui apparaissait que comme une déviation des vrais principes. — C'est de la même manière encore qu'il devait juger la division des classes des *Lois* bien inférieure à celle de la *République*, alors qu'au contraire elle lui était infiniment supérieure; la classification de la *République* a, en effet, un caractère aristocratique nettement prononcé; elle est attentatoire à la liberté de l'homme,

(1) *Op. cit.*, p. 306.

Digitized by Google

en ce qu'elle attribue à l'État le droit d'assigner à l'individu le rôle, la place, les fonctions qu'il aura à remplir dans la société; elle n'est pas moins attentatoire à la dignité de la nature humaine, en ce qu'elle tire des conséquences excessives de la diversité des aptitudes entre les hommes, en ce qu'elle méconnaît cette vérité primordiale, que tout homme a le même but à atteindre, à savoir son perfectionnement moral à tous les points de vue, et en ce qu'elle réduit chacun à une perfection relative, à la vertu spéciale de la catégorie de citoyens à laquelle il appartient; enfin, les classes de la *République*, quoique n'étant pas fermées et immobiles comme celles de l'Orient, se rapprochent cependant de ces dernières, car toutes ont leurs fonctions propres, auxquelles les membres de chacune d'elles doivent se consacrer exclusivement et leur vie entière, ce qui ne leur laisse pas la possibilité d'atteindre à un degré plus élevé de l'échelle sociale. En un mot, malgré toute sa supériorité sur le régime des castes de l'Inde, le système hiérarchique de la *République* est hautement condamnable, principalement à cause de ces distinctions jusqu'à un certain point avilissantes qu'il établit entre l'ordre des gouvernants et l'ordre des gouvernés. Nous sommes loin sans doute d'accorder une approbation sans réserve au système des classes que Platon institue dans les *Lois*; mais on ne peut s'abstenir de le placer bien au-dessus de celui de la *République*: il est bien moins aristocratique que ce dernier, bien moins arbitraire et dégradant, beaucoup plus mobile, plus favorable au travail, et plus conforme à la liberté et à la justice; en un mot, comparé au système de la *République*, il a un caractère démocratique prononcé.

*Constitutions positives prises pour modèles par Platon.* — Nous avons déjà eu l'occasion de faire voir l'erreur dans laquelle était tombé Platon en cherchant dans l'Orient, au moins sous certains rapports, le modèle de la cité parfaite; il n'a pas commis une erreur moindre en éprouvant pour la constitution de Sparte cette admiration profonde, qui se montre si clairement dans les nombreux emprunts qu'il lui fait: établissement d'une aristocratie guerrière et dominatrice, mépris du commerce et de l'industrie, subordination absolue de l'individu à l'État, réglementation, poussée à ses plus extrêmes limites, de tous les actes de la vie, éducation rendue commune aux deux sexes, et réglée jusque dans ses moindres détails, communauté des biens, communauté des femmes et des enfants. C'est Sparte, le plus arriéré des États

Digitized by Google

grecs, qui paraissait à Platon, malgré certaines taches, l'image la plus accomplie de la cité parfaite; et Athènes, sa propre patrie, ne lui semblait pas donner le moindre sujet d'approbation, elle ne lui semblait pas offrir le moindre élément propre à entrer dans l'État idéal; il ne trouvait dignes d'éloge et d'imitation ni sa démocratie libérale, ni la part, plus large que dans aucun autre pays, qui y était laissée à la liberté individuelle, ni son organisation de la propriété, ni la place qu'elle accordait au commerce et à l'industrie, ni même l'éclat dont y brillaient les arts, les sciences et les lettres. Ce n'est que dans les *Lois* que se laisse voir l'influence d'Athènes sur l'esprit de Platon, et encore cette influence se réduit-elle à l'adoption du système des classes de Solon, ancêtre du philosophe, et à la reproduction plus ou moins modifiée d'un certain nombre de lois athéniennes.

*De quelques contradictions de Platon.* — Pour compléter le tableau des erreurs de Platon, nous signalerons aussi quelques-unes des contradictions qu'on peut relever dans sa politique. C'est ainsi qu'il fonde toute sa législation sur la raison, et que d'autre part cependant, on le voit soumettre celle-ci à un asservissement complet dans son État : nul n'y doit avoir une pensée libre, chacun doit penser ce que pensent les magistrats et répéter ce qu'ils disent, et les magistrats eux-mêmes ne doivent être que l'écho du législateur. C'est ainsi encore qu'il accorde à l'autorité des pouvoirs absolus, illimités, ne se souvenant pas d'avoir dit lui-même qu'il n'est pas d'homme qui, jouissant d'un pouvoir sans contrôle, ne soit disposé à en abuser. Dans le *Politique*, il condamne les lois, parce qu'il est impossible d'établir en rien une règle simple et unique pour tout le monde et pour tous les temps, et parce qu'il se peut fort bien qu'il se produise des idées nouvelles préférables aux idées antérieures; dans les *Lois* au contraire, il considère comme un bien suprême que la législation ne change jamais, et il prend toute une série de mesures pour assurer son immutabilité. Ainsi encore, la tempérance est une vertu dont il ne se lasse pas de recommander la pratique, et néanmoins les récompenses qu'il promet aux guerriers valeureux ne sont qu'un appel à la luxure. Il condamne les maîtres qui avilissent leurs esclaves par les mauvais traitements qu'ils leur infligent, et il n'en traite pas moins les esclaves avec la dernière rigueur dans ses lois pénales, etc.

Il y a aussi des contradictions à signaler entre les doctrines de Platon et les enseignements qu'il aurait pu trouver dans sa

Digitized by Google

propre vie. Ainsi, il inflige dans sa république parfaite une amende à quiconque arrive à l'âge de trente-cinq ans sans avoir contracté mariage, et cependant lui-même a toujours gardé le célibat, et Athènes ne l'en a pas puni, le laissant ainsi se consacrer tout entier à ses études et à ses travaux; ainsi encore, il voue au dernier mépris le commerce et l'industrie, et néanmoins il avait pu se faire marchand d'huiles de l'Attique dans son voyage d'Égypte, sans être noté d'infamie ni perdre ses droits de citoyen; ainsi enfin, vendu comme esclave par un tyran, il n'a toutefois pas été amené par ce fait à combattre sans réserve ni ménagement l'institution de l'esclavage.

*Peut-on considérer Platon comme un philosophe purement utopiste?* — Il est beaucoup d'esprits pour lesquels les problèmes les plus compliqués n'ont jamais qu'une face, qui ramènent la solution des questions les plus épineuses à une simple affirmation ou négation, et qui, pour juger un auteur, se contentent de l'honorer ou de le flétrir, suivant les cas, d'une épithète ou qualification qui leur paraît suffisante à tous égards pour l'apprécier d'une manière complète et à tous les points de vue, son œuvre fût-il des plus vastes, et y eût-il associé les conceptions les plus fausses et les plus condamnables avec les idées les plus justes et les plus dignes d'admiration. C'est précisément ce qui s'est présenté ou se présente en ce qui concerne Platon et les appréciations dont il a été et dont il est encore l'objet. Aux yeux de plus d'un de ceux qui l'ont étudié et surtout aux yeux de la plupart de ceux qui ne l'ont pas étudié, Platon n'est qu'un utopiste, un rêveur politique, dont les théories, sans aucun fondement dans l'expérience, ne constituent que des conceptions purement imaginaires, et dont les rêves stériles n'aboutissent qu'à la vaine édification d'une société radicalement impossible.

Nous ne serons pas les premiers à refuser de souscrire à un pareil jugement, et à démontrer qu'il est erroné et injuste, comme le sont d'ailleurs toujours pour ainsi dire les jugements absolus. Pour ne citer que quelques-uns des auteurs qui se prononcent dans le même sens que nous, nous rappellerons seulement que Hegel, Zeller et M. Janet s'efforcent d'établir que la république de Platon n'est pas une pure utopie, que von Mohl se refuse à y voir un simple roman politique, enfin que MM. Barthélemy-Saint-Hilaire et Denis ne la considèrent pas comme un simple idéal grec, mais, en plus d'un point, comme un idéal digne d'être proposé à toutes les époques et à tous les peuples. Sans doute,

Digitized by Google

il y a plus d'une divergence entre ces auteurs sur la manière dont il faut juger l'idéal platonicien; mais ils sont tous d'accord pour reconnaître qu'il n'est pas purement utopique. A notre avis également, pour être juste envers le grand philosophe, il faut faire une distinction capitale : il faut distinguer la politique utopique et la politique idéale, les définir l'une et l'autre, montrer ce qui les différencie, et rechercher ensuite si toute la politique platonicienne est entachée d'utopie, ou si, à côté de la partie utopique, il ne s'y trouve pas aussi une partie idéale.

*Distinction entre la politique utopique et la politique idéale.* — La politique utopique consiste, comme la politique idéale, à rechercher pour les peuples un régime social supérieur à celui sous lequel ils vivent généralement, à déterminer les conditions de la meilleure organisation qu'ils puissent se donner : voilà le point commun entre les deux politiques; mais la différence entre elles s'établit et apparaît nettement aussitôt qu'elles en viennent à formuler ce qu'elles considèrent comme les conditions et les éléments de cette organisation meilleure. Dans la recherche de ces conditions et dans la détermination de ces éléments, la politique utopique, se laissant guider par l'imagination bien plus que par la réflexion, conçoit d'abord un état de bonheur parfait pour l'individu, puis elle demande à la société de fournir à ses membres tout le bonheur qu'elle a rêvé pour eux, et en conséquence elle l'organise en ramenant tout à cet objet. Les réformateurs de cette école ne sont nullement arrêtés ni même embarrassés par la question de savoir si le système qu'ils veulent introduire dans la pratique, ne rencontre pas des obstacles insurmontables dans les éléments que renferme toute société; ils ne prévoient aucune difficulté comme pouvant surgir de l'un ou de l'autre des attributs du caractère humain, pas plus de ses qualités que de ses défauts ou de ses vices. En un mot, ils en agissent avec l'homme comme s'il était un être qu'on manie à volonté et qui se prête à toutes les expériences qu'on veut tenter sur lui; et ils aboutissent ainsi à préconiser pour la société une organisation purement artificielle; celle-ci, au premier abord, peut bien avoir un aspect séduisant par sa régularité et son uniformité, traits communs de la plupart des utopies, sinon de toutes; mais ses imperfections, éclatant aux yeux de tout esprit quelque peu réfléchi, et non ébloui par ses rêves, ne tardent pas à ne plus la laisser considérer que comme un mécanisme sans vie, qu'il serait absolument impossible de faire fonctionner; en effet, la force motrice indispensable,

Digitized by Google

c'est-à-dire un accord unanime et une concordance entière des sentiments et des volontés entre tous les membres de l'État, ne peut que lui faire entièrement défaut, et dès ses premiers mouvements, il serait inévitablement arrêté par les conflits de volontés et les tiraillements incessants qu'il susciterait. Ce sont des conceptions de ce genre que nous trouvons dans Morus, Campanella, Morelly, Babeuf, et dans plus d'un encore des réformateurs d'aujourd'hui ; ce sont des conceptions pareilles que l'on prétend pouvoir seules trouver dans les œuvres politiques du grand philosophe de l'antiquité.

La politique idéale, au contraire, tient compte de tous les éléments pouvant et devant légitimement influer sur la solution des questions qu'elle se pose; elle cherche la notion juste et vraie de l'État, elle détermine sa mission légitime et rationnelle, ses droits, ses devoirs, l'organisation qui lui permettra seule ou lui permettra le mieux de remplir complétement la fin pour laquelle il existe, et, dans ses conceptions, elle vise à la plus haute perfection qu'il soit donné aux hommes d'atteindre, en ne prenant pas pour des défauts leurs qualités réelles, et en les supposant dégagés de toutes les imperfections qui ne font pas partie intégrante de leur nature; elle offre enfin aux peuples le résultat de ses recherches comme le modèle qu'ils ont à reproduire ou à imiter dans la mesure fixée par la situation spéciale dans laquelle ils se trouvent. La politique idéale conçoit ainsi l'État dans toute la perfection que comporte la nature humaine envisagée avec toutes ses qualités et tous ses défauts; d'une part, elle ne perd de vue rien de tout ce qui constitue sa faiblesse, non plus que rien de tout ce qui constitue sa grandeur, et elle respecte surtout ce qui forme l'essence de l'homme, c'est-à-dire tout ce qui fait de lui un être intelligent, libre et responsable ; d'autre part, elle abandonne à la politique pratique le soin de faire passer ses solutions dans la réalité, en choisissant le moment opportun à cet effet, et en leur faisant subir les modifications commandées par la diversité et la spécialité des circonstances. Sans doute, il se peut que jamais un État ne reproduise trait pour trait cette organisation supérieure conçue par la politique idéale; mais jamais non plus un homme n'a atteint, jamais un homme n'atteindra à la perfection morale; on n'invoque cependant pas les défaillances humaines pour interdire aux moralistes d'imaginer une vertu accomplie et de la proposer aux hommes comme modèle ; dès lors aussi il faut reconnaître aux politiques le droit de concevoir un

Digitized by Google

État parfait et de le présenter à l'imitation des peuples et des gouvernements.

*Partie utopique de la politique de Platon.* — Il y a incontestablement, dans la politique platonicienne, des doctrines qui constituent de pures utopies, doctrines complétement fausses en elles-mêmes d'abord, et ensuite absolument impraticables; la plupart des erreurs que nous avons relevées dans Platon présentent ce double caractère. Nous nous bornerons donc à signaler ici rapidement ce que nous regardons comme offrant le caractère utopique le plus prononcé dans l'État parfait conçu par le grand philosophe grec. C'est une utopie d'abord que de confondre la politique avec la morale, et d'imaginer comme l'État idéal celui où il n'y aurait ni lois ni répression, qui serait régi par la seule vertu, et où la politique se réduirait en dernière analyse à l'éducation, celle-ci étant considérée comme pouvant à elle seule faire l'œuvre de la législation, et cela encore d'une manière bien supérieure; c'est une politique utopique que celle qui n'éprouve que du dédain et du mépris pour les intérêts positifs et matériels des hommes et des peuples, qui s'efforce de ne leur accorder aucune place dans l'État, ou tout au moins de ne les y admettre que dans les limites les plus étroites, et qui tend à en exclure le commerce et l'industrie comme indignes de former l'objet des occupations d'un homme libre; c'est une utopie que de vouloir ramener la société à une unité absolue, comprise dans le sens d'une identité et d'une conformité entière de sentiments et de volontés entre tous ses membres, et c'est pousser l'utopie à ses dernières limites que d'espérer réaliser cette unité absolue et assurer ainsi l'union et l'accord entre tous les citoyens, l'ordre, la paix et l'harmonie dans l'État, en supprimant la propriété et la famille, et en assimilant les deux sexes jusqu'au point de leur attribuer en commun toutes les fonctions sociales et politiques indistinctement, jusqu'au point d'armer les femmes pour la défense du pays; c'est une nouvelle utopie que d'imaginer un gouvernement exclusivement composé de sages, de philosophes, de saints, et d'attribuer à ce gouvernement des pouvoirs illimités et une omnipotence absolue, sans craindre qu'il en abuse jamais; c'est une utopie aussi que de faire régler par l'autorité la distribution des citoyens entre les classes qu'elle institue elle-même, et de lui livrer ainsi le droit de déterminer ou plutôt de contraindre les vocations et les aptitudes; c'est enfin encore une utopie que de faire formuler par

Digitized by Google

l'État la vérité suprême dans tous les ordres d'idées, dans toutes les sphères de l'intelligence humaine, et de lui faire arrêter, pour les arts, les sciences et les lettres, des types immuables et sacrés, à l'observation constante et littérale desquels devra veiller une censure rigoureuse et inquisitoriale.

*Partie idéale de la politique de Platon.* — Mais, à côté de ces doctrines purement utopiques, il y en a d'autres, dans la politique platonicienne, dont la vérité, la grandeur et la beauté ne sauraient être contestées, et qui, si elles sont l'expression d'un état de perfection difficile à réaliser dans son intégralité, n'en peuvent et n'en doivent pas moins être proposées aux peuples et aux gouvernements comme des règles d'action dont ils ne peuvent s'écarter, et comme un but dont ils doivent chercher à se rapprocher toujours davantage. C'est ainsi que ce n'est plus de la politique utopique, mais de la politique idéale, que nous trouvons dans le fondateur de l'Académie, lorsqu'il condamne et repousse le système de ceux qui assignent la guerre comme but suprême et unique de la société et de l'État; ce n'est plus de l'utopie que d'établir la justice, en lieu et place de la force, comme la base et le fondement, et en lieu et place de l'utile, comme la véritable fin de la société et de l'État; ce n'est pas de l'utopie que de montrer dans la vertu et les bonnes mœurs la vraie et la plus sûre garantie du maintien et de la stabilité des États, et dans l'éducation la source principale de la vertu et des bonnes mœurs, et de faire ressortir ainsi l'importance considérable des mœurs et de l'éducation dans la politique; ce ne sont pas de pures utopies que de réclamer, dans la constitution et l'organisation des pouvoirs, un juste mélange de liberté et d'autorité; que d'imposer comme un devoir aux gouvernements d'avoir sans cesse en vue l'intérêt général et d'y subordonner toujours leurs intérêts particuliers; que de faire précéder les lois d'un préambule qui en fasse connaître les motifs, et qui par là leur assure l'obéissance volontaire et réfléchie des citoyens, et non une soumission fondée exclusivement sur la crainte et sur la force; non plus enfin que de soumettre tous les magistrats et fonctionnaires à une responsabilité générale du chef de l'usage qu'ils ont fait des pouvoirs qui leur ont été confiés. Platon ne tombait pas non plus dans l'utopie, quand il voulait faire de la répression un moyen d'amender et d'améliorer les coupables, au lieu de n'y voir qu'un simple acte de vengeance brutale de la part de la société. Enfin, on ne peut pas davantage le taxer d'utopie

Digitized by Google

pour avoir proclamé l'égalité morale des deux sex
ici ne devient fondé que lorsqu'on passe aux
exagérées qu'il déduit de son principe.

Qu'on cesse donc de défigurer Platon en le donnant ou en
prenant pour un philosophe purement utopiste, dont toutes les aspirations ne sont que de vagues rêveries, dont toutes les idées et les théories ne sont que de vaines chimères, sans réalisation et sans application possibles. Autant dire que la raison, la justice et la morale sont des mots, des mots vides de sens, qui ne représentent aucune idée réelle, ou qui ne représentent que des idées destinées à rester toujours dans le domaine de la spéculation, sans jamais prendre corps en entrant dans le domaine des faits. Non, tout n'est pas utopie, rêve et chimère dans la politique platonicienne ; bien des points, et des points essentiels de cette politique, sont pleins de vérité, de grandeur et de beauté, et partant féconds en résultats théoriques et pratiques, dont les uns sont déjà acquis, dont les autres s'obtiendront dans l'avenir. Plus d'un principe y est émis qui est vrai, non pas seulement pour la cité grecque et pour une époque particulière, mais qui est vrai et restera vrai pour tous les peuples et pour tous les temps ; et déjà maintenant nous pouvons dire que l'idéal de Platon est devenu, au moins dans une certaine mesure et en certains points, une réalité, dont les peuples ont une jouissance plus ou moins complète suivant le degré de civilisation auquel ils sont parvenus, réalité encore imparfaite sans doute, mais qu'ils perfectionneront peu à peu. On peut donc encore aujourd'hui et on pourra toujours lire, méditer et consulter Platon, et cette étude ne sera jamais sans profit, ni pour les philosophes, ni pour les hommes d'État, ni pour les peuples.

*Les utopies de Platon dérivent-elles directement et exclusivement de sa philosophie ?* — Nous venons de justifier Platon du reproche de n'être qu'un philosophe utopiste ; mais, tout en prenant ainsi sa défense, nous avons dû reconnaître qu'il y a aussi une partie utopique dans sa politique. Nous avons maintenant à le défendre contre une nouvelle appréciation erronée, qui a pour objet la source d'où dérive cette partie utopique.

On fait dériver d'ordinaire les utopies de Platon de ses conceptions métaphysiques. C'est, croit-on, son génie essentiellement spiritualiste et porté aux idées pures et aux abstractions, c'est la contemplation assidue de l'essence immuable, absolue, éternelle, qui lui a fait introduire tant d'utopies dans sa politique, et qui lui



Digitized by Google

a surtout fait rêver pour l'État, comme une image et une reproduction de la vérité invariable et éternelle, cette unité et cette uniformité absolues, que contredisent si formellement la mobilité de l'esprit humain et l'infinie variété des circonstances et des situations.

Nous ne soutiendrons sans doute pas que les idées philosophiques de Platon ne soient pour rien dans ses utopies politiques; nous admettons parfaitement (nous l'avons nous-même établi dans le cours de cette étude) que les premières sont dans certains cas la source des dernières, qu'il y a souvent concordance entre elles, et que les unes servent constamment à expliquer et à justifier les autres. Mais ce que nous ne pouvons admettre, c'est que les erreurs de Platon proviennent exclusivement de ses principes philosophiques, que ses utopies n'aient pas d'autre source que ses conceptions métaphysiques. Nous croyons, au contraire, que, tandis que les principes les plus vrais et les plus beaux de sa politique émanent directement et uniquement de son système philosophique, ses erreurs et ses utopies, tout en étant en rapport avec ce système, dérivent bien plus des réalités qu'il avait sous les yeux, ainsi que des leçons et des enseignements qu'il croyait trouver dans certaines constitutions et législations de son temps. Quelles sont, en effet, ses principales utopies? C'est de vouloir établir dans la société et l'État une unité absolue, et de détruire pour cela les affections les plus naturelles et les plus légitimes, les institutions les plus justes et les plus avantageuses, la famille et la propriété; c'est de vouloir supprimer la distinction des sexes, en attribuant identiquement les mêmes fonctions sociales et politiques aux hommes et aux femmes; c'est de faire régler par l'État lui-même la distribution des citoyens en classes avec le rôle et l'emploi que chacun aura à remplir dans la société; c'est de reconnaître à l'autorité publique le droit de décréter ce qui constituera la vérité suprême dans toutes les sphères de l'intelligence humaine, et d'imposer à chacun l'obligation d'accepter cette vérité sans discussion aucune; c'est de sacrifier complétement l'individu à l'État, en ne laissant aucune place au libre développement des facultés humaines, en autorisant le pouvoir à étendre son action à tout, à surveiller et à réglementer tout, jusqu'aux faits les plus intimes de la vie privée, à instituer à cette fin la censure la plus étroite et la plus rigoureuse; c'est enfin de professer un souverain mépris pour le commerce et l'industrie. Or,

Digitized by Google

toutes ces doctrines ne sont que le développement d'idées existant en germe dans certains systèmes politiques en vigueur du temps de Platon, ou l'exagération de principes mis en pratique par des constitutions positives de cette époque. On n'éprouvera aucun doute à cet égard, si l'on se rappelle les emprunts que Platon a faits à Sparte et à l'Orient, et que nous avons signalés dans différents passages de ce travail. On nous objectera peut-être que si Platon a fait des emprunts à certaines législations, c'est qu'il y trouvait ou croyait y trouver des applications de ses principes, et qu'ainsi, en dernière analyse, c'est toujours sa philosophie, et non la réalité, qui l'égare. Mais à cela nous répondrons que nous n'avons nullement entendu soutenir que Platon se soit jamais laissé dominer par des faits, sans que cette influence s'explique par des considérations philosophiques; prise dans ce sens, notre thèse serait évidemment erronée, Platon faisant toujours appel à la raison. Ce que nous avons voulu soutenir, c'est que, l'esprit dominé par le spectacle que lui offraient certaines législations, il a cru qu'en portant à leurs dernières limites les institutions qu'il leur empruntait, il assurerait à son État des avantages considérables, et à ce point de vue donc nous sommes fondé à prétendre que ce sont les faits qui l'ont poussé dans de fausses voies; ce qui nous confirme dans cette opinion, c'est qu'il arrive parfois que, guidé par la raison, il émet le principe le plus incontestable, et qu'ensuite, guidé par les faits, il déduit de ce principe les conséquences les plus fausses.

Si nous passons au contraire en revue les idées justes et belles dont la science et l'humanité sont redevables à Platon, nous constaterons qu'il les tire directement et uniquement de sa philosophie. C'est quand il abandonne le domaine des faits pour ne s'appuyer que sur la métaphysique, qu'il s'élève le plus haut et qu'il atteint son point culminant de grandeur et de vérité. Rappelons seulement les principes suivants : la justice établie comme le fondement et la vraie fin de l'État; la vertu et les bonnes mœurs signalées comme le meilleur ressort des constitutions; l'éducation présentée comme la source de la vertu et des bonnes mœurs; la raison instituée le souverain des individus et des peuples; l'intérêt général imposé comme règle d'action aux gouvernants; les deux sexes proclamés égaux en valeur morale; la répression organisée dans des vues essentiellement moralisatrices, etc.

En résumé donc, Platon est utopiste dans certaines parties de

Digitized by Google

son œuvre, mais non pas tant pour avoir, sous l'inspiration de ses abstractions métaphysiques, conçu des théories d'une application impossible, que pour avoir pris comme modèles des institutions existant réellement et pour avoir exagéré les principes qui leur servaient de base. Il faut ainsi distinguer deux hommes dans Platon, le philosophe et le citoyen grec : quand il se trompe, c'est bien plus et c'est plus souvent le citoyen grec que le philosophe qui se trompe. Nous conclurons donc avec M. Denis[1], en atténuant un peu ce que les expressions dont il se sert peuvent avoir de trop absolu, que l'utopiste dans Platon, c'est presque toujours le Grec, et que les rêves qui l'ont fait regarder comme le prince des esprits chimériques, ont presque tous été des réalités en Grèce, du moins dans une certaine mesure.

*Résumé de notre appréciation générale sur Platon.* — La politique platonicienne nous fournit ainsi une application éclatante de cet axiome, qu'il peut être donné à un homme d'atteindre, par la seule force de sa raison, à des principes éminemment beaux, vrais et certains, mais qu'il ne lui est jamais donné, quel que soit son génie, et quelle que soit la voie par laquelle il le tente, de découvrir et de posséder la vérité dans son intégralité, et qu'il se mêle toujours une part d'erreur aux conceptions humaines les plus pures et les plus élevées. Il y a, en effet, dans la politique platonicienne, à côté de théories absolument contraires à la justice et à la vérité, et manifestement attentatoires aux droits et à la dignité de l'homme, les doctrines les plus vraies, les plus justes et les plus admirables que la raison humaine puisse révéler et mettre en lumière. C'est ce mélange de vérités incontestables et d'erreurs manifestes qui explique et qui justifie, d'une part, la profonde admiration que l'antiquité et les temps modernes ont vouée à Platon, et, d'autre part, la critique rigoureuse dont il a été l'objet, admiration profonde et critique rigoureuse que l'on ne peut séparer dans une appréciation générale de Platon, et que nous réunissons, croyant trouver ainsi le seul moyen de porter sur le grand philosophe un jugement qui soit à la fois juste et complet.

Nous ne dirons donc pas, avec M. Janet[2], en termes de conclusion générale, que le principe de la politique de Platon, à savoir

---

(1) *Op. cit.*, pp. 165 à 169.
(2) *Op. cit.*, p. 176.

Digitized by Google

que l'État est le maître absolu des citoyens, est faux, car ce n'est là qu'un de ses principes, et, s'il est faux, il en est d'autres, à côté de lui, qui sont éminemment vrais. Nous ne dirons pas non plus que sa politique est l'opposé de la politique véritable, car la science a fait sienne plus d'une de ses solutions, ce qui ne nous semble pas prouver que la politique platonicienne soit l'antithèse de la politique véritable. Nous ne dirons pas non plus que Platon ne regarde la plupart du temps que le passé, et que son idéal politique est l'image immobile d'une société éteinte et disparue, car plus d'une de ses conceptions peut et doit encore être proposée aujourd'hui à la société comme l'idéal qu'elle doit chercher à réaliser, ou dont elle doit s'efforcer de se rapprocher toujours davantage. Nous ne dirons pas non plus enfin, toujours avec le même auteur, qu'à Platon appartient sans doute la gloire d'avoir fondé la philosophie politique, mais non celle de l'avoir engagée dans ses véritables voies, car en bien des points il a détourné la politique des voies fausses dans lesquelles l'antiquité l'avait fait entrer, pour la remettre dans le vrai chemin ; on pourrait de plus se demander si le titre de fondateur de la science politique reviendrait bien encore légitimement à Platon, en admettant qu'il eût engagé la politique dans des voies absolument fausses, c'est-à-dire contraires à celles qui sont tracées par la science, cette science dont on lui attribue encore la fondation.

Nous ne souscrivons pas davantage à un jugement général, en opposition avec celui de M. Janet, prononcé par M. Barthélemy-Saint-Hilaire, quand il dit (1) que les vérités immortelles formulées par Platon rachètent et effacent toutes les fautes qu'il a commises. Nous n'avons pas admis que les erreurs et les utopies de Platon pussent effacer les vérités dont la science et l'humanité lui sont redevables; nous n'admettons pas non plus que les théories vraies qu'on lui doit puissent effacer les erreurs auxquelles son génie n'a pas su le soustraire. On peut dire sans doute d'un auteur qu'il a émis plus de théories vraies que de théories fausses, mais on ne peut dire que la vérité efface l'erreur. La vérité est et doit rester pure de tout alliage ; elle n'est pas un mélange de vrai et de faux; elle est la vérité purement et uniquement. La science n'adopte et ne peut adopter que ce qui est vrai, absolument vrai, rejetant tout ce qui est entaché

(1) *Op. cit.*, p. 40.

Digitized by Google

d'erreur, prenant de chacun de ceux qui travaillent pour elle leurs solutions vraies, écartant complétement leurs solutions fausses, et tenant compte des unes et des autres dans le jugement à porter sur eux, et dans l'appréciation à faire des services qu'ils lui ont rendus.

C'est la règle que nous nous sommes imposée dans notre jugement général sur Platon, et c'est l'observation de cette règle qui, pensons-nous, le fera confirmer par tous ceux qui veulent être justes envers le grand philosophe de l'antiquité.

*Ce que l'on dit et ce que l'on peut dire pour excuser les utopies de Platon.* — Il nous reste encore quelques observations à présenter au sujet de ce que l'on peut dire pour justifier ou du moins pour excuser dans une certaine mesure les erreurs de la politique platonicienne.

On a cru excuser ou justifier Platon en disant qu'il n'avait nullement entendu donner sa république idéale comme une réalité, ni même comme une chose possible (1). A cela nous répondrons d'abord que, tout au contraire, il croyait à la fois à son existence dans le passé et à sa réalisation dans l'avenir; il émet bien çà et là quelques doutes à cet égard; mais à diverses reprises il déclare expressément qu'il a existé un État semblable à celui dont il trace le plan, et qu'il serait difficile, mais qu'il n'est pas impossible d'en instituer un pareil; il le déclare notamment dans le livre VII de la *République*, en y indiquant en outre les moyens à employer pour l'établir : Il faut pour cela que les philosophes, placés à la tête de l'État, relèguent à la campagne tous les citoyens qui seront au-dessus de dix ans, et qu'ayant soustrait de cette manière les enfants de ces citoyens à l'influence des mœurs actuelles qui sont aussi celles des parents, ils les élèvent conformément à leurs propres mœurs et à leurs propres principes, ce qui est le plus prompt et le plus sûr moyen d'établir le gouvernement parfait. Après cela, il n'est plus permis de douter que Platon crût à la possibilité de réaliser ses utopies. Nous répondrons ensuite que nous ne voyons pas comment la raison alléguée pourrait justifier Platon, comment des théories erronées seraient moins à condamner, parce que leur auteur les aurait lui-même jugées inapplicables. Proposer aux hommes un plan de société qu'on saurait radicalement impraticable, est une œuvre indigne

(1) Barthélemy-Saint-Hilaire, p. XL.

Digitized by Google

d'une intelligence élevée; la science ne peut rien y gagner, et les conséquences les plus funestes pourraient en sortir par les idées fausses et les espérances illusoires qu'elle ferait naître dans les esprits. Il est donc bien préférable, pour la justification de Platon, d'admettre qu'il fut lui-même trompé par ses rêves et ses utopies.

Mais on peut se placer, avec bien plus de raison, à un autre point de vue pour excuser Platon du chef des erreurs de sa politique : c'est au point de vue des mobiles qui le guident constamment et du but qu'il a toujours en vue dans la conception de sa république parfaite. Il faut ici rendre un hommage sans réserve à Platon, en reconnaissant que ce sont les mobiles les plus nobles qui lui servent de guides, et que ce n'est jamais que le but le plus louable qu'il veut atteindre, et cela même dans ses doctrines les plus fausses et les plus condamnables; ainsi, il institue la communauté des biens et la communauté des femmes et des enfants, mais comme une conséquence de l'unité de l'État, de l'union qui doit exister entre les citoyens, et comme un moyen d'y parvenir; il veut par là de toute la cité ne faire qu'une seule famille et établir un accord fraternel entre tous les membres de son État; il abolit la propriété, mais surtout en vue des guerriers, afin que, ne possédant rien à eux et n'étant animés que d'un sentiment, l'amour de la justice et de la patrie, ils ne deviennent jamais les oppresseurs de ceux qu'ils ont pour mission de protéger et de défendre; il donne aux femmes la même éducation et les mêmes attributions qu'aux hommes, mais c'est parce qu'il veut tirer la femme de l'état d'abaissement auquel l'antiquité l'avait réduite; il accorde enfin à l'État les pouvoirs les plus illimités et les plus absolus, mais c'est parce qu'il veut que la vertu règne dans son sein, et parce que l'État se personnifie pour lui dans le plus juste et le plus digne. Ainsi, Platon peut se tromper, mais quand il se trompe, sa grande âme n'en apparaît pas moins dans ses conceptions, fussent-elles les plus fausses; ses intentions ne se réalisent pas, mais elles n'en sont pas moins pures, car elles se ramènent toujours à l'un de ces points : l'unité de l'État, l'union des citoyens, la dignité des femmes, le respect des lois, de la justice, le règne de la vertu, ou l'empire de la raison.

Notre dernier mot sur Platon dans cette appréciation générale sera donc que, malgré les erreurs de sa politique, il n'en faut pas moins le classer au premier rang des esprits les plus féconds que la science compte parmi ses adeptes, et des génies les plus

Digitized by Google

vastes et les plus purs dont l'humanité s'honore; on peut ainsi, en faisant la part de l'exagération, s'associer à l'opinion des anciens, et notamment de Cicéron, qui appelait Platon l'Homère, le dieu des philosophes, et à l'opinion de Montaigne, d'après lequel le disciple de Socrate a, par un consentement universel, emporté le surnom de divin que personne n'a essayé de lui contester.

---

Digitized by Google

# LIVRE II.

# ARISTOTE.

Aristote naquit à Stagire, en Macédoine, l'an 384 av. J.-C. Il avait pour père Nicomaque, médecin distingué, ami d'Amyntas III, roi de Macédoine. En 368 il vint s'établir à Athènes, où il suivit pendant vingt ans les leçons de Platon. Après la mort de son maître (348), il quitta cette ville, et se rendit d'abord en Mysie, auprès d'Hermias, souverain d'Atarné, dont il épousa la sœur Pythias, puis à Mitylène, dans l'île de Lesbos. Là, lui parvint (343) une lettre de Philippe, qui le priait de se charger de l'éducation de son fils Alexandre, ajoutant qu'il se félicitait moins de ce qu'un fils lui était né que de ce que ce fils était né du temps d'Aristote. Il passa en conséquence plusieurs années à la cour de Macédoine; puis il accompagna, dit-on, son élève au début de ses expéditions en Asie, mettant à profit, dans l'intérêt de la science, les trésors et les conquêtes du roi. Il retourna à Athènes vers 331, et y fonda, dans une promenade voisine de la ville et nommée Lycée, une école qui est connue sous le nom de Lycée et sous celui d'école péripatéticienne. A la mort d'Alexandre (323), par suite d'une accusation d'athéisme lancée contre lui, il quitta Athènes, sans attendre le jugement, voulant, disait-il, épargner un nouveau crime aux Athéniens, déjà coupables de la mort de Socrate. Il se retira à Chalcis, en Eubée, et y mourut bientôt (322), âgé de 62 ans.

Les œuvres d'Aristote ne furent rassemblées et publiées que longtemps après sa mort; elles restèrent enfouies ou cachées

Digitized by Google

pendant près de deux siècles; ce n'est qu'à l'époque de Sylla qu'elles furent réunies par Appellicon de Téos et revisées par Andronicus de Rhodes. L'Occident ne connut des écrits d'Aristote que l'*Organon*, jusqu'à ce que les Arabes et les Grecs émigrés de Constantinople vinssent propager en Europe ses autres ouvrages (1).

La première édition complète des œuvres d'Aristote a été publiée à Venise par Alde Manuce, 1495-1498. L'édition reconnue la meilleure est celle de Bekker et Brandis, gr.-lat., publiée au nom de l'Académie de Berlin, Berlin, 1830-1836, 4 vol., deux de texte et deux de commentaires. Les divers ouvrages ont en outre donné lieu à une multitude d'éditions spéciales. Renvoyant aux dictionnaires et aux bibliographies pour la longue énumération des éditeurs, traducteurs et commentateurs d'Aristote, nous nous bornons ici à faire connaître que nous nous servons de la traduction de M. Barthélemy-Saint-Hilaire; nous adoptons également l'ordre proposé par cet auteur pour les huit livres dont se compose la *Politique*, seul ouvrage d'Aristote au sujet de l'État qui nous soit parvenu.

Nous venons de dire que nous adoptons l'ordre des livres proposé par M. Barthélemy-Saint-Hilaire; mais nous devons ajouter que nous ne nous conformons toutefois pas à la division des matières telle qu'elle est déterminée par cette nouvelle classification des huit livres de la *Politique*; nous pensons qu'il suffira de la simple comparaison de l'ordre résultant de cette classification avec celui que nous suivrons nous-même, pour justifier les changements que nous avons cru devoir faire, et qui ont pour effet de ramener toutes les questions traitées par le Stagirite aux six points fondamentaux suivants :

1° Examen et critique de quelques constitutions imaginées par des philosophes, et de certaines constitutions positives;

2° Théories sociales : origine des sociétés, famille, propriété, esclavage;

3° Théories politiques : théorie de l'État et de son but, théorie du citoyen, théorie de la souveraineté, et autres questions primordiales de la politique spéculative;

4° Exposition du gouvernement parfait;

---

(1) Pour l'histoire des ouvrages d'Aristote, v. Stahr, *Aristotelia*, Halle, 1830-1832, et Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 1837-1846, t. 1er, pp. 3 à 30.

Digitized by Google

5° Examen des constitutions imparfaites ou positives;

6° Théorie des révolutions et des moyens de conservation des divers gouvernements.

---

On remarquera que nous suivons, dans l'exposé des idées d'Aristote, un système tout différent de celui que nous avons adopté pour Platon; à la différence de ce que nous avons fait pour le maître, nous ne faisons pas connaître par des extraits les théories du disciple; nous procédons autrement en ce qui concerne ce dernier, parce que l'on peut parfaitement analyser et résumer ses opinions, en les présentant sous une autre forme, qui condense son argumentation sans l'affaiblir en rien; les idées de Platon, au contraire, demandent à être reproduites littéralement, sous peine, sinon d'être mal comprises, tout au moins de perdre une partie considérable de ce qui fait leur force et leur originalité. Une simple lecture des ouvrages des deux philosophes suffit pour établir la nécessité de procéder ainsi que nous l'avons fait.

---

Digitized by Google

# CHAPITRE Ier.

## EXAMEN DE DIVERSES CONSTITUTIONS IDÉALES OU POSITIVES.

(Liv. II.)

Aristote consacre l'un des huit livres de la *Politique*, le livre II, à l'étude des constitutions les plus remarquables imaginées par des philosophes, et à celle des constitutions de son temps qui passaient pour les plus parfaites : son but en cela est de chercher, parmi tous les systèmes politiques, celui que devraient préférer des hommes maîtres d'en choisir un à leur gré ; il compte découvrir ainsi ce que chacun d'eux peut renfermer de bon et d'applicable ; on reconnaîtra en même temps que, s'il préconise une organisation politique différente, il entreprend cette recherche, non par un vain désir de faire montre de savoir, mais à cause des défauts mêmes de toutes les constitutions existantes. C'est cette critique d'Aristote au sujet de certaines constitutions, idéales ou positives, que nous allons faire connaître avant tout, et brièvement apprécier.

### A. — Examen de certaines constitutions imaginées par des philosophes.

#### I. — La *République* de Platon.

(Liv. II, chap. I et II.)

Nous avons déjà signalé et même reproduit en grande partie les critiques que dirige Aristote contre les théories émises par Platon dans la *République* ; nous pouvons donc nous borner ici à rappeler les points principaux sur lesquels elles portent, savoir : le principe exagéré de l'unité de l'État, la communauté des femmes et des enfants, la communauté des biens. Dans toute cette discussion, la vérité se trouve évidemment du côté d'Aristote, qui, on s'en souvient, présente sur les divers points débattus les observations les plus judicieuses.

Digitized by Google

Malheureusement, il émet lui-même des théories auxquelles ses propres critiques pourraient, en partie du moins, parfaitement s'appliquer; ainsi, en ce qui concerne la communauté des biens, il la condamne d'abord d'une manière absolue; puis, par une inconséquence singulière, il en préconise l'établissement par des voies détournées; dans le système, en effet, qu'il déclare préférable, la propriété individuelle est admise, mais l'usage la rend commune; il charge le législateur de faire naître entre les citoyens les sentiments de bienveillance réciproque qu'exigerait l'introduction dans les mœurs d'un pareil régime; il signale ensuite les avantages d'une organisation dans laquelle la propriété serait à la fois commune et particulière : comme les exploitations seraient toutes séparées, elles ne donneraient pas naissance à des querelles; elles prospéreraient davantage, parce que chacun s'y attacherait en raison de son intérêt personnel; et il compte sur la vertu des citoyens pour en régler l'emploi conformément au proverbe : Entre amis tout est commun. Il prévient ou du moins croit prévenir l'objection qui pourrait lui être adressée au sujet de l'impossibilité de mettre ce système en pratique, en faisant remarquer qu'on en trouve des traces dans quelques cités, et surtout dans les États bien organisés, où il serait facile d'en faire une application complète; il ne croit nullement impossible que les citoyens, tout en possédant en nom propre, concèdent à leurs amis l'usage commun de certains objets; il le croit si peu impossible qu'il le signale comme un fait qu'on pouvait constater chez certains peuples, et notamment à Lacédémone, où chacun se servait des esclaves et des chevaux d'autrui comme s'il en était lui-même le propriétaire, et où cette communauté s'étendait jusque sur les provisions de voyage, lorsqu'on était surpris aux champs par le besoin. On voit donc Aristote également chercher ici son modèle à Sparte.

Le Stagirite signale aussi à juste titre les lacunes de la *République* au sujet de la condition des laboureurs et de la manière dont il faut organiser et régler en ce qui les concerne la propriété, l'éducation et la famille.

Une critique moins fondée est celle par laquelle le disciple reproche à son maître d'établir des autorités perpétuelles, système offrant, à ses yeux, bien des dangers, attendu qu'il susciterait des guerres civiles même parmi des hommes peu jaloux de leur dignité, à plus forte raison parmi des gens belliqueux et pleins de cœur. Le raisonnement peut être juste; mais il s'appuie sur une opinion

Digitized by Google

prêtée à tort à Platon : celui-ci ne dit nulle part que les autorités doivent être perpétuelles ; ce qu'on pourrait plutôt lui reprocher, c'est son silence sur ce point ; et si l'on voulait combler cette lacune en tenant compte des idées qu'il exprime à diverses reprises, on devrait plutôt conclure dans un sens opposé à celui d'Aristote ; Platon, en effet, veut que le pouvoir soit confié au plus digne, et la conséquence de ce principe, c'est que, si celui qui possède le pouvoir en devient indigne, il doit y renoncer, comme aussi il doit le céder à d'autres, s'il s'en présente qui soient plus dignes et plus capables que lui de l'occuper. Au système qu'il attribue à Platon, Aristote en oppose un autre, peu rationnel et peu pratique, consistant en un changement perpétuel dans les personnes chargées des fonctions publiques ; ce qui, d'après lui, assure le salut des États, c'est la réciprocité dans l'égalité, réciprocité qui constitue le rapport nécessaire d'individus libres et égaux entre eux ; il n'est pas possible que tous les citoyens soient simultanément au pouvoir ; mais il faut du moins que tous y passent, soit d'année en année, soit après tout autre intervalle, ou n'importe de quelle manière, pourvu que tous, sans exception, y arrivent ; il reconnaîtrait bien la perpétuité du pouvoir comme préférable dans l'association politique, si elle était possible ; mais là où elle est incompatible avec l'égalité naturelle de tous les citoyens, et où de plus la justice demande que le pouvoir, avantage ou fardeau, soit partagé entre tous, il veut que l'on se rapproche de cette perpétuité par l'alternative d'un pouvoir cédé par des égaux à des égaux, comme il leur a été cédé d'abord à eux-mêmes ; alors chacun commande et obéit tour à tour ; et Aristote approuve même que, chaque fois qu'on renouvelle les magistratures, on pousse l'alternative jusqu'à exercer tantôt l'une et tantôt l'autre.

En résumé donc, malgré certaines contradictions, certaines objections peu fondées et certaines inexactitudes dans l'indication des opinions attribuées à Platon, la critique de la *République* par Aristote est des plus justes, et la science n'a pu que la confirmer pleinement dans son ensemble.

### II. — Les *Lois* de Platon.

(Liv. II, chap. III.)

La critique des *Lois* par Aristote est pleine d'erreurs et de contradictions. Il déclare d'abord que les mêmes principes se

Digitized by Google

retrouvent dans la *République* et dans les *Lois*, que si l'on excepte la communauté des femmes et des biens, tout se ressemble dans les deux républiques de Platon; nous avons montré plus haut que, malgré des traits communs, il y a entre les deux dialogues des différences considérables, qui ne permettent absolument pas de les confondre. Aristote reproche ensuite à Platon de ne rien préparer pour la guerre extérieure; de fixer les limites de la propriété d'une manière peu claire et peu précise; de ne pas réglementer la procréation des enfants; enfin de proposer un système irréalisable, vu l'impossibilité de trouver un territoire assez vaste pour entretenir une aussi grande multitude d'hommes oisifs: toutes critiques sans fondement, comme nous l'avons suffisamment fait voir dans la première partie de ce travail. Le Stagirite adresse aussi des reproches contradictoires à Platon au sujet de la constitution politique qu'il donne à son État, ne le trouvant, d'une part, pas assez aristocratique, et, d'autre part, l'accusant d'avoir une tendance prononcée à l'oligarchie. Enfin, d'après lui, Platon, dans les *Lois*, veut que la constitution parfaite soit composée de démagogie et de tyrannie, deux formes de gouvernement qu'on est en droit ou de nier complétement, ou de considérer comme les pires de toutes; or, Platon parle, non de la combinaison et du mélange de la tyrannie et de la démagogie, mais de la combinaison et du mélange de la monarchie et de la démocratie, entendant par là que les deux principes de la liberté et de l'autorité doivent être tempérés l'un par l'autre, idée que nous verrons reproduire par Aristote, et que celui-ci ne pouvait en conséquence condamner chez Platon.

On a accusé Aristote d'avoir volontairement dénaturé les opinions de son maître; l'accusation est trop grave pour être admise sans preuve certaine; mais il faut toutefois reconnaître que sa critique des *Lois* est tout à fait inexacte et injuste.

### III. — Phaléas de Chalcédoine.

(Liv. II, chap. IV.)

Phaléas de Chalcédoine avait imaginé une constitution à laquelle il donnait pour base l'égalité des biens entre les citoyens; Aristote élève contre ce système des objections qui sont des plus fondées, et que nous pouvons par conséquent reproduire sans commentaires, Phaléas ne nous étant d'ailleurs connu

Digitized by Google

que par ce que nous en dit le Stagirite. Celui-ci fait observer d'abord qu'il ne suffit pas au législateur d'avoir établi l'égalité dans les fortunes : il doit encore leur avoir donné de justes proportions; car si la limite fixée est trop large, elle introduit dans la cité le luxe et la mollesse; si elle est trop étroite au contraire, elle amène la gêne. Il déclare ensuite que ce serait même n'avoir encore rien fait que d'avoir découvert et déterminé cette mesure parfaite; car le point important, ce n'est pas de niveler les propriétés, mais bien plutôt les passions; et cette égalité-là ne peut provenir que de l'éducation réglée par de bonnes lois. Il ajoute que ce ne serait rien non plus que d'avoir rendu l'éducation une et la même pour tous les citoyens; car, tout en étant parfaitement une et la même pour tous, elle peut être telle cependant qu'elle fasse naître en eux une insatiable avidité de richesses ou de distinctions, ou même ces deux passions concurremment. De plus, les révolutions ne résultent pas seulement de l'inégalité des fortunes; elles proviennent tout aussi bien de la distribution inégale des honneurs; ce sont les prétendants seuls qui diffèrent ici; l'inégalité des fortunes blesse la foule et la porte à la révolte; de leur côté, les hommes supérieurs s'indignent de l'égalité dans la répartition des honneurs; les crimes n'ont pas pour source unique le besoin du nécessaire, que Phaléas croit satisfaire par l'égalité des biens, excellente institution, d'après lui, pour empêcher qu'un homme n'en dépouille un autre afin de ne pas mourir de froid ou de faim; les hommes sont encore poussés au crime par le besoin d'assurer la satisfaction de leurs désirs; si ces désirs sont déréglés, ils auront recours au crime pour guérir le mal qui les ronge; ils s'y livreront, non pas seulement dans ce but, mais encore par le simple motif, si leur caprice les y entraîne, de n'être point troublés dans leurs plaisirs. Ce n'est pas dans le besoin, d'après le Stagirite, c'est dans le désir du superflu qu'il faut chercher la cause des grands attentats : on n'usurpe pas le pouvoir, on ne se fait pas tyran, pour se garantir contre les intempéries de l'air. Sa conclusion est donc que l'expédient politique imaginé par Phaléas n'a de valeur que contre les crimes de peu d'importance; il admet bien que l'égalité de fortune entre les citoyens serve à prévenir les discordes intestines; mais il ajoute immédiatement que le moyen n'est pas infaillible : les hommes d'un mérite supérieur s'irriteront d'être réduits à la portion commune, et ce sera là souvent une cause de troubles et de révolu-

Digitized by Google

tions; de plus, l'avidité humaine est insatiable : d'abord les hommes se contentent de deux oboles; mais leurs besoins se développent bientôt, leurs prétentions croissent, et leurs désirs finissent par ne plus connaître de bornes; et bien que leur cupidité ait précisément pour nature d'être sans limites, ils ne vivent en général que pour l'assouvir. Il faut donc remonter à la source même de ces déréglements, c'est-à-dire non pas niveler les fortunes, mais faire en sorte que les hommes modérés par tempérament n'aient pas le désir de s'enrichir, et que les méchants n'en aient pas la possibilité; le vrai moyen à cet effet, c'est de mettre ces derniers par leur minorité hors d'état de nuire, tout en ne les opprimant pas.

Aristote signale en outre diverses lacunes dans la constitution proposée par Phaléas, ainsi en ce qui concerne l'organisation militaire et les finances publiques, qu'il passe entièrement sous silence.

### IV. — Hippodamus de Milet.

(Liv. II, chap. v.)

Nous avons, dans l'introduction de cette étude, exposé les idées d'Hippodamus, en y ajoutant les observations qu'elles ont suggérées à Aristote; nous ne mentionnerons donc plus ici que les points qui ont alors été laissés de côté.

Dans sa tendance à critiquer ses devanciers et ses rivaux, il arrive parfois à Aristote d'oublier ses propres doctrines pour les condamner chez eux, et de se mettre par là en contradiction avec lui-même. Ainsi, en jugeant le système imaginé par Hippodamus, il signale les difficultés auxquelles donnerait lieu un classement de citoyens suivant lequel laboureurs, artisans et guerriers participeraient à titre égal au gouvernement, alors que les premiers, n'ayant point d'armes, et les seconds, ne possédant ni armes ni terres, ne pourraient manquer en fait d'être en quelque sorte les esclaves des derniers; il estime impossible que tous entrent en partage des fonctions publiques, et il déclare nécessaire que l'on tire de la classe des guerriers et les généraux, et les gardes de la cité, et tous les principaux fonctionnaires. Cette critique, par laquelle il prétend au monopole des droits politiques et des hautes magistratures en faveur des guerriers, est d'abord en elle-même non fondée; en outre, elle est en opposition avec les propres idées de celui qui la formule, attendu qu'il condamne l'esprit de conquête et qu'il blâme le caractère essentiellement



Digitized by Google

militaire de la constitution de Lacédémone; or, comment pourrait-on mieux favoriser l'esprit de conquête, comment pourrait-on imprimer à des institutions un caractère plus belliqueux, qu'en faisant des droits politiques l'apanage des soldats? Comment, au contraire, pourrait-on mieux réfréner l'esprit de guerre et de conquête, qu'en accordant et en assurant une place importante dans l'État aux classes vouées aux fonctions pacifiques, classes elles-mêmes pacifiques par conséquent?

Hippodamus proposait encore de garantir législativement les récompenses dues aux découvertes politiques d'utilité générale. Aristote présente sur ce point des observations que, vu leur caractère judicieux, nous analyserons en détail. Le système de promettre des récompenses à ceux qui font des découvertes utiles à la cité, lui paraît, sous son apparence séduisante, offrir de graves inconvénients, comme pouvant être la source de bien des intrigues, et donner lieu même à des révolutions. Il déclare d'abord que c'est une question fort controversable que celle de savoir s'il est conforme ou contraire à l'intérêt des États de changer leurs anciennes institutions, en supposant qu'ils puissent les remplacer par de meilleures. Il y a des arguments pour et contre chacune des deux solutions opposées dont la question est susceptible. D'abord, en faveur des innovations, on peut faire observer qu'elles ont été avantageuses à toutes les sciences, à la médecine, à la gymnastique, et en général à tous les arts où s'exercent les facultés humaines, et qui par là ont pu se débarrasser de leurs vieilles pratiques; or, la politique est aussi au nombre des sciences, et dès lors le même principe doit également lui être appliqué. Les faits donnent à cette thèse la consécration la plus concluante. Les premiers Grecs étaient d'une grossièreté et d'une barbarie véritablement choquantes; durant un long temps ils ne se sont montrés que revêtus de leurs armes; ils s'achetaient et se vendaient réciproquement leurs femmes. Ce qui a été conservé des lois antiques témoigne d'une absurdité incroyable : ainsi, à Cume, il existait une loi sur le meurtre, qui déclarait l'accusé coupable, lorsque l'accusateur produisait un certain nombre de témoins pouvant être pris parmi les propres parents de la victime. On peut poser en principe que les hommes doivent en général chercher, non ce qui est ancien, mais ce qui est bon ou avantageux. Les peuples primitifs ressemblaient, selon toute apparence, au vulgaire et aux ignorants des temps présents : il serait évidemment absurde de demeurer attaché aux

Digitized by Google

opinions et aux coutumes de pareils hommes. En outre, la raison déclare que les lois écrites ne doivent pas être immuables ni immuablement conservées; la politique, pas plus que les autres sciences, ne peut tout marquer et tout prescrire avec une rigoureuse précision; la loi ne peut disposer que d'une manière générale, au lieu que les actions humaines supposent toujours quelque chose de particulier et de spécial; d'où la conséquence nécessaire qu'à certaines époques il faut changer certaines lois. — D'autre part, il y a beaucoup à dire aussi contre les innovations. On peut objecter d'abord qu'il arrivera que des citoyens proposeront le renversement des lois et de la constitution comme un bienfait public. On ne saurait user de trop de circonspection en cette matière. Lorsque l'amélioration à effectuer est peu considérable, il est évident que, pour prévenir le danger d'accoutumer les citoyens à changer trop facilement la législation, il est préférable de laisser subsister quelques erreurs du législateur et de tolérer quelques fautes du gouvernement : la société gagnerait moins au changement qu'elle ne perdrait par l'introduction de l'habitude de changer. On pourrait même taxer d'inexacte la comparaison faite entre la politique et les autres sciences : l'innovation dans la première n'est pas du tout la même chose que dans les dernières; la loi, pour se faire obéir, n'a pas d'autre force que celle de l'habitude, et celle-ci ne peut se contracter qu'avec le temps et les années, en sorte que changer légèrement les lois établies pour leur en substituer de nouvelles, c'est affaiblir d'autant la puissance et l'action du législateur. De plus, en admettant l'utilité des innovations, il faudra encore se demander si, dans tout État, un individu quelconque pourra les proposer, ou si l'initiative en devra être laissée à quelques personnes; Aristote, en posant cette dernière question, déclare qu'elle peut recevoir des solutions diverses, mais il ne formule, ni ici ni ailleurs, sa propre opinion à cet égard.

A la suite de la traduction de ce passage, M. Barthélemy-Saint-Hilaire fait observer (1) qu'on peut voir dans cette discussion sur les avantages et les inconvénients de l'innovation en politique, la méthode ordinaire d'Aristote, qui expose toujours les deux faces de la question, mais qui a parfois le tort de ne

(1) P. 91, note du § 13.

Digitized by Google

pas montrer assez nettement ce qu'il pense lui-même, quoique ce soit là le point important. Nous croyons cette observation sur la méthode ordinaire d'Aristote vraie en tant qu'observation générale; mais nous la croyons présentée et appliquée mal à propos. La question des innovations en matière politique n'est pas une de ces questions qui admettent une solution absolue dans un sens ou dans l'autre; la vraie solution à lui donner se trouve dans la combinaison de l'esprit de progrès avec l'esprit de tradition, et c'est celle que préconise Aristote, quand il signale, d'une part, les avantages et la nécessité même des innovations, et que, d'autre part, il fait ressortir les inconvénients qu'elles entraînent et les dangers auxquels elles exposent; nous ne voyons pas dès lors comment M. Barthélemy-Saint-Hilaire a pu lui reprocher de ne point avoir d'opinion sur la question qu'il débat, ou du moins de ne pas la faire connaître assez nettement: son opinion, au contraire, apparaît très-clairement, et elle est de plus très-rationnelle.

### B. — Critique de quelques constitutions positives.

### I. — La constitution de Lacédémone.

(Liv. II, chap. vi.)

La constitution de Lacédémone n'inspire pas à Aristote l'admiration que lui avait vouée l'antiquité tout entière; il ne lui trouve pour ainsi dire que des défauts, et, comme nous allons le faire voir, il ne lui accorde son approbation à peu près sur aucun point.

Esclaves. — Après avoir déclaré en principe que, dans un État bien constitué, les citoyens ne doivent point avoir à s'occuper des premières nécessités de la vie, et qu'ainsi l'esclavage est une institution nécessaire, Aristote signale la mauvaise organisation que lui ont donnée les Spartiates : leurs esclaves, c'est-à-dire les Hilotes, sont pour eux des ennemis implacables, épiant sans cesse l'occasion de secouer le joug, et profitant à cet effet de toute calamité quelconque qui vient accabler leurs maîtres. Le Stagirite reconnaît d'ailleurs parfaitement les difficultés de la question : on se trouve ici en présence d'un dilemme auquel il est extrêmement difficile d'échapper; ce dilemme se rencontre dans la conduite qu'il faut tenir envers les esclaves : ou on les traite avec douceur, et alors ils deviennent insolents, ils ne tardent pas à se croire les égaux de leurs maîtres et à se mettre sur la

Digitized by Google

même ligne qu'eux; ou on les traite avec rigueur, et dans ce cas on perd leur affection, on se les rend hostiles, et ils ne songent bientôt plus qu'à conspirer. La conclusion d'Aristote est que le problème n'a pas reçu une solution satisfaisante, quand on n'est parvenu qu'à faire naître des sentiments de cette nature dans le cœur de ses esclaves. Nous demanderons avec M. Janet(1) : Si les Spartiates n'ont pas réussi à donner à l'esclavage une organisation convenable, est-ce leur faute, ou n'est-ce pas plutôt celle de l'institution elle-même ?

Femmes. — Aristote blâme le relâchement des lois lacédémoniennes à l'égard des femmes, dont la vie se passe dans tous les déréglements et dans tous les excès du luxe. Il rappelle que leur éducation a été complétement négligée dès l'origine, mais en ajoutant que ce fut surtout par leur faute: lorsque Lycurgue voulut les soumettre aux lois, elles lui opposèrent une résistance telle qu'il fut obligé de renoncer à ses desseins. Les Lacédémoniennes se distinguent par leur audace; mais cette audace n'offre aucune utilité dans les circonstances ordinaires de la vie, et, même dans les situations critiques, dans les moments de danger, elle peut susciter les plus graves difficultés; l'invasion thébaine en fournit une preuve manifeste: inutiles comme partout ailleurs, les femmes causèrent alors plus de désordre dans la cité que l'ennemi lui-même. Le déréglement de ce sexe est d'abord par lui-même une tache pour l'État; mais, de plus, il a pour effet de mettre l'argent en grand honneur et d'inspirer aux citoyens un amour effréné de la richesse, surtout lorsque les hommes sont enclins à subir la domination des femmes; et l'on sait que cette disposition est propre aux races énergiques et guerrières, qui sont naturellement portées vers l'amour de l'un ou de l'autre sexe. On voit que déjà alors les femmes spartiates avaient singulièrement perdu de leur ancien mérite, et qu'elles ne se distinguaient plus guère par cette énergie, cette austérité et ce patriotisme qu'on ne leur a sans doute attribués qu'avec plus ou moins d'exagération pour les temps antérieurs.

Propriété. — Un autre défaut que le disciple de Platon trouve dans la constitution de Lacédémone, c'est la disproportion des propriétés : tandis que les uns n'ont presque rien, les autres possèdent des biens immenses, et le sol tout entier est ainsi entre

(1) *Op. cit.*, p. 225.

Digitized by Google

les mains de quelques individus. C'est à la loi elle-même qu'il s'en prend : il la loue d'avoir imprimé une espèce de déshonneur à l'achat et à la vente d'un patrimoine; mais il la blâme d'avoir permis de disposer à sa fantaisie de son bien, soit par donation entre-vifs, soit par testament, car cette tolérance produit tous les inconvénients qu'on avait voulu prévenir par les premières prohibitions. En outre, les deux cinquièmes des terres sont aux mains des femmes, un grand nombre d'entre elles étant restées uniques héritières, ou des dots considérables ayant été constituées en leur faveur ; Aristote est d'avis qu'il eût été bien préférable, soit d'interdire absolument l'usage des dots, soit de les réduire à un taux modique. Il désapprouve que l'on puisse donner à qui l'on veut son unique héritière, et que le tuteur, dans le cas où le père est mort sans avoir fait de dispositions, marie à son gré sa pupille. C'est à ces pratiques et à cette tolérance de la législation qu'il attribue ce résultat, qu'un pays, en état de fournir quinze cents cavaliers et trente mille hoplites, compte à peine un millier de combattants; les faits eux-mêmes lui semblent avoir mis en lumière le vice du système à ce point de vue: un revers unique a suffi pour ruiner l'État, qui a péri par la disette d'hommes; on rapporte que, dans les premiers temps de la royauté, pour parer à ce grave inconvénient que de longues guerres devaient susciter, on accorda le droit de cité à des étrangers; que l'assertion soit exacte ou non, peu importe ; ce qu'il fallait faire, c'était assurer le recrutement de la population guerrière en rendant les fortunes égales ; or, la législation spartiate même élève des obstacles à ce que ce but soit atteint : en vue d'augmenter le nombre des citoyens, elle a tout fait pour déterminer les Spartiates à procréer autant qu'ils le pourraient; elle a notamment accordé des exemptions de charges à ceux qui auraient un certain nombre d'enfants ; ainsi, le père de trois fils est dispensé de l'obligation de monter la garde ; le citoyen qui en a quatre est affranchi de tout impôt; mais, bien loin d'atteindre le but qu'on avait en vue, on obtenait seulement ce résultat, facile à prévoir, que, la division du sol restant la même d'une part, et d'autre part le nombre des citoyens s'accroissant, on ne faisait qu'augmenter le nombre des malheureux. On peut admettre qu'Aristote ait raison de signaler comme des défauts et des vices de la constitution spartiate, la disproportion exagérée existant dans la répartition des propriétés entre les citoyens, la disette d'hommes qui en était résultée, et l'étendue des posses-

Digitized by Google

sions territoriales qui se trouvaient aux mains des femmes ; mais on ne peut que repousser les remèdes qu'il propose, et qui sont souvent contraires à ses propres doctrines : ainsi, l'interdiction de disposer de son bien de quelque manière que ce soit, l'abolition totale ou partielle de l'usage des dots, l'établissement de l'égalité des fortunes, etc.

Éphores. — L'éphorat est l'objet de nombreuses critiques de la part d'Aristote. Il signale d'abord la vénalité des éphores, et il l'attribue à ce que, bien qu'ils forment la première et la plus puissante des magistratures, ils sortent des rangs inférieurs de la population ; par là, ces éminentes fonctions sont tombées entre les mains de gens que leur pauvreté livrait à la merci de ceux qui pouvaient les acheter. Il flétrit leurs mœurs qui, par leur relâchement, sont en opposition avec l'esprit de la constitution ; en effet, tandis que les autres citoyens sont astreints à un régime qu'on pourrait qualifier d'excessivement rigoureux, eux-mêmes n'ont pas l'âme assez courageuse pour s'y soumettre, et, éludant les prescriptions de la loi, ils s'abandonnent en secret à tous les plaisirs. Il condamne ensuite leur puissance illimitée, qu'il appelle même tyrannique ; il les accuse d'avoir porté une double atteinte à la constitution, en ce que les rois eux-mêmes ont été contraints par eux de se faire démagogues, et en ce que la démocratie s'est ainsi substituée à l'aristocratie. Il estime aussi que, comme ils ont la décision suprême des procès importants, il eût fallu ne pas leur laisser un pouvoir arbitraire, et établir des lois positives et des règles écrites qui eussent servi de base à leurs jugements. Enfin il est d'avis que, s'il était reconnu convenable de confier au suffrage universel la désignation des éphores, on eût dû instituer un système d'élection moins puéril que le mode usité. Il est à supposer que l'élection des éphores se faisait de la même manière que celle des sénateurs ; pour cette dernière, à ce qui nous est rapporté, les candidats se présentaient successivement devant le peuple, et celui-ci poussait des cris plus ou moins forts, suivant le degré de sympathie que lui inspiraient les divers concurrents ; des magistrats, placés dans une maisonnette de bois, d'où ils pouvaient entendre, mais non voir, tenaient compte des acclamations, et déclaraient, d'après l'ordre dans lequel elles s'étaient produites, quel était le candidat qui avait obtenu les plus fortes, ce qui équivalait au plus grand nombre de suffrages ; c'est ce qui faisait dire à Thucydide que les Spartiates élisent, non par des votes, mais par des cris.

Digitized by Google

Sénat. — Aristote juge tout à fait vicieux le mode d'élection des sénateurs; il le déclare puéril dans sa forme; il le condamne encore, comme astreignant le citoyen qui serait digne de remplir une fonction publique, à venir la solliciter en personne, système inadmissible, car les magistratures doivent être confiées et imposées au mérite, qu'il les demande ou non, qu'il les accepte ou qu'il les refuse. Le législateur spartiate a encore commis une autre faute ici : en établissant comme règle que, pour obtenir la dignité sénatoriale, il faut la demander, il provoque et excite l'ambition des citoyens; or, l'ambition et la cupidité sont la source de la plupart des crimes commis par les hommes. On peut trouver ensuite d'une utilité contestable le principe en vertu duquel la décision d'affaires importantes est conférée à des hommes leur vie durant : l'intelligence, tout comme le corps, a ses périodes de croissance et de décadence, sa vieillesse par conséquent, et ici les dangers apparaissent d'autant plus grands, que le législateur lui-même ne trouve pas dans l'éducation des sénateurs des garanties suffisantes au sujet de leur vertu; des hommes investis de cette magistrature se sont montrés accessibles à la corruption, et on les a vus sacrifier à la faveur les intérêts de l'État; l'irresponsabilité qui leur est reconnue par une nomination à vie, semble donc à Aristote un principe dangereux, et la surveillance des éphores ne lui paraît pas présenter les conditions voulues pour en atténuer les inconvénients, et pour garantir la responsabilité de tous les magistrats, d'abord, parce que c'est accorder une puissance beaucoup trop étendue aux éphores, et ensuite, parce que ce n'est pas dans ce sens qu'il entend la responsabilité et qu'il la recommande.

Rois. — Le Stagirite critique l'organisation que la royauté avait reçue et qu'elle conservait à Lacédémone. On se rappelle que les deux rois de Sparte étaient toujours pris, par ordre de primogéniture, dans les deux branches de la famille des Héraclides; Aristote trouve ce système inférieur à celui qui n'accorderait à chacun des deux rois qu'une nomination à vie; il fait remarquer que le législateur lui-même les avait pris en défiance, et que ses lois prouvent qu'il avait des doutes au sujet de leur vertu et de leur probité; les Lacédémoniens avaient soin de leur donner souvent des ennemis personnels pour auxiliaires et surveillants dans les expéditions militaires; en outre, ils considéraient la discorde entre leurs deux rois comme infiniment plus salutaire que nuisible à l'État.

Digitized by Google

Repas communs. — L'institution des repas communs n'est pas critiquée par Aristote en elle-même, mais quant à la manière dont les Spartiates l'avaient organisée; d'après lui, les frais qu'elle entraîne devraient être supportés par l'État; à Sparte, au contraire, chacun devait y contribuer pour sa part; or, l'extrême pauvreté de quelques citoyens les mettait dans l'impossibilité de faire cette dépense; il arrivait ainsi que le but que le législateur avait eu en vue était complétement manqué : en établissant les repas communs, il avait voulu créer une institution toute populaire, et ce caractère lui faisait totalement défaut, par suite même du mode d'exécution qu'avait adopté la loi; les plus pauvres ne pouvaient point prendre part à ces repas, et comme de temps immémorial cette participation était une condition indispensable pour l'acquisition et la jouissance des droits politiques, il en était résulté que ceux qui ne pouvaient supporter cette charge étaient privés de toute part dans la direction des affaires publiques.

Amiraux. — La loi qui créait des amiraux avait déjà été l'objet de critiques avant Aristote, à ce qu'il nous apprend, et il s'associe pleinement à ces critiques; cette loi était vicieuse, en ce qu'elle était une source de dissensions, et ces dissensions elle les provoquait par cela même qu'elle avait institué, à côté des rois, qui étaient à perpétuité chefs de l'armée de terre, une autre royauté, d'une puissance presque égale à la leur.

Vertu guerrière. — Le reproche que Platon avait adressé dans les *Lois* à la constitution spartiate prise dans son ensemble, est fait sien par Aristote; le disciple, comme le maître, blâme cette constitution de ne tendre exclusivement qu'à développer une seule vertu, la valeur guerrière; il ne méconnaît sans doute nullement les avantages qu'assure le courage à qui aspire à la domination; mais il montre, par l'exemple de Sparte même, les dangers auxquels on s'expose en ayant uniquement en vue cette vertu spéciale et en négligeant toutes les autres : Lacédémone s'est maintenue durant tout le temps qu'elle a fait la guerre; mais sa décadence date du jour même de son triomphe, parce qu'elle ne s'était pas mise en état de jouir de la victoire et de la paix, et qu'elle ne s'était point formée à des exercices plus relevés que ceux des combats. Une erreur non moins grave des Spartiates, et rentrant d'ailleurs dans le même ordre d'idées, c'est que, tout en reconnaissant les conquêtes comme devant être le prix de la vertu, idée certainement fort juste, ils en étaient

Digitized by Google

venus à mettre les conquêtes fort au-dessus de la vertu même, ce qui était beaucoup moins louable. Ces observations sont profondément justes, et on ne peut que les soumettre aux méditations des admirateurs enthousiastes de l'œuvre de Lycurgue.

Finances publiques. — Le système financier du gouvernement spartiate est entièrement défectueux : l'État, en effet, y est exposé à devoir soutenir des guerres entraînant des dépenses considérables, et néanmoins il n'a pas de trésor; de plus, l'organisation de la propriété y rend le produit des contributions à peu près nul : le sol presque tout entier se trouve entre les mains des Spartiates, et ceux-ci, se ménageant réciproquement, montrent peu d'empressement à faire rentrer les impôts; la loi a ainsi produit une situation en opposition complète avec l'intérêt général : elle a rendu l'État extrêmement pauvre, et les particuliers démesurément avides.

Partage des pouvoirs. — Au milieu de toutes ces critiques, nous trouvons un point, un seul, au sujet duquel Aristote accorde son approbation aux institutions de Sparte, à savoir la stabilité de l'État assurée par la division et le partage des pouvoirs. Il revient à plus d'une reprise dans son ouvrage sur ce principe que l'État ne peut trouver son salut que dans l'accord des citoyens à vouloir son existence et sa durée; or, c'est ce que l'on est parvenu à obtenir à Sparte ; les droits et les avantages accordés à chacune des parties constitutives de la cité y produisent ce résultat que chacune d'elles désire le maintien de la constitution : la royauté est satisfaite par les attributions qui lui sont conférées; la classe élevée, par les places du sénat, dont l'entrée est le prix de la vertu; enfin le reste des Spartiates, le peuple, par la part qu'il a dans l'importante magistrature de l'éphorat, à laquelle il est pourvu par l'élection générale.

## II. — La constitution crétoise.

(Liv. II, chap. vii.)

Aristote trouve beaucoup d'analogie entre la constitution crétoise et la constitution spartiate; mais, à son avis, la première, qui vaut la seconde dans quelques points peu importants, est toutefois dans son ensemble bien moins avancée, et cela s'explique facilement : Lacédémone a probablement emprunté de la Crète presque toute sa législation; or, les choses nouvelles sont d'ordinaire supérieures à celles qui les ont précédées.

Digitized by Google

Voici les analogies signalées entre la constitution des Crétois et celle des Lacédémoniens. Ceux-ci chargent les Hilotes de la culture de leurs terres, ceux-là, les serfs périœciens. L'institution des repas communs est propre aux deux peuples. Quant au gouvernement, les magistrats que les Crétois appellent cosmes correspondent entièrement aux éphores de Sparte et jouissent des mêmes pouvoirs; il n'y a de différence qu'en ce qui concerne le nombre : les cosmes sont au nombre de dix, tandis qu'il n'y a que cinq éphores. Les gérontes qui constituent le sénat crétois ne présentent aucune particularité qui les distingue des gérontes spartiates. Dans l'origine, la Crète était aussi régie par des rois; mais la royauté a été abolie. Enfin tous les citoyens sans exception font partie de l'assemblée publique; mais le droit de souveraineté de celle-ci se réduit à la sanction des décrets des sénateurs et des cosmes.

Aristote indique ensuite certaines différences qui existent entre les deux constitutions. Les repas communs sont mieux organisés en Crète qu'à Lacédémone : ici, pour jouir des droits politiques, il faut payer la quote-part fixée par la loi; en Crète, l'institution, par l'organisation qu'elle a reçue, se rapproche beaucoup plus du système de la communauté : les troupeaux et les fruits de la terre, qu'ils soient à l'État ou qu'ils proviennent des redevances dues par les serfs, sont divisés en deux parts, destinées à subvenir, l'une, aux dépenses du culte et des fonctions publiques, et l'autre, à celles des repas communs; de cette manière, tous, hommes, femmes et enfants, sont nourris aux frais de l'État. L'institution des éphores est déjà bien vicieuse; mais celle des cosmes l'est encore davantage, s'il est possible; celle-ci reproduit tous les défauts de celle-là, vu que les cosmes sont également des hommes d'un mérite très-inférieur; mais elle ne présente pas les avantages que Sparte en a su tirer; à Lacédémone, le peuple est attaché à la constitution précisément grâce à cette magistrature suprême, à laquelle il est pourvu par le suffrage universel; en Crète, au contraire, les cosmes, au lieu d'être pris dans l'universalité des citoyens, le sont exclusivement dans quelques familles privilégiées, et à ce privilége vient encore se joindre celui du monopole des fonctions sénatoriales, car il faut avoir été cosme pour pouvoir devenir sénateur.

Le sénat offre en Crète les mêmes vices qu'à Lacédémone; l'attribution à vie de la dignité sénatoriale et l'irresponsabilité

Digitized by Google

qui en découle, ont pour effet de conférer aux sénateurs des pouvoirs exorbitants; ici aussi se retrouve l'inconvénient de livrer les décisions judiciaires à l'arbitraire des sénateurs, sans que des lois écrites les soumettent à des règles fixes. On ne peut pas, d'après Aristote, faire un mérite à la constitution crétoise de la tranquillité du peuple malgré son exclusion de cette magistrature; cette tranquillité provient de ce que l'occasion fait défaut aux cosmes de se laisser corrompre comme les éphores : nul n'est tenté d'aller les acheter dans leur île.

Aristote déclare excellentes les vues du législateur sur les avantages de la sobriété, et sur l'isolement à imposer aux femmes pour prévenir une fécondité excessive; mais il n'entre dans aucune explication à ce sujet, pas plus qu'en ce qui concerne le règlement qu'il mentionne sur le commerce des hommes entre eux.

Les plus vives critiques sont dirigées par lui contre un expédient que les Crétois avaient imaginé pour obvier aux inconvénients de leur constitution; cet expédient, qu'il déclare en contradiction avec tous les principes de gouvernement, et qu'il traite d'absurdement violent, consistait en ce que les cosmes étaient souvent déposés, soit par des collègues, soit par de simples citoyens s'insurgeant contre eux. Les cosmes pouvaient aussi de leur plein gré renoncer à leurs fonctions; mais, à cet égard encore, d'après le Stagirite, il vaut mieux s'en rapporter à la loi qu'aux individus, parce que ceux-ci, vu leurs caprices, ne peuvent faire supposer qu'ils useront toujours de cette faculté d'une manière convenable. Ce qui constitue le mal le plus funeste à l'État, c'est cette suspension absolue de la magistrature que produisent les citoyens puissants en formant des ligues pour renverser les cosmes, et pour prévenir ainsi les jugements dont ils sont menacés. Avec un pareil système, livrée à toutes ces perturbations, la Crète n'a point un gouvernement véritable, elle n'en a que l'ombre; c'est la violence seule qui y règne; sans cesse les factieux poussent le peuple et leurs amis aux révolutions et à la guerre civile. Un pareil désordre ne diffère en rien du renversement momentané de la constitution, ni même de l'entier anéantissement de tout ordre social. Un grave danger qui résulte de là, c'est qu'un État ainsi troublé est une proie tentante et facile pour quiconque veut ou peut l'attaquer. La Crète a pu se maintenir jusqu'à présent; mais elle doit son salut uniquement à sa situation, à son éloignement; c'est encore grâce à cette situation que les serfs sont tenus dans l'obéissance, alors qu'ailleurs les Hilotes se

Digitized by Google

soulèvent si fréquemment. Les Crétois n'ont point étendu leur puissance au delà de leurs frontières; mais la guerre étrangère, récemment portée chez eux, a mis à découvert toute la faiblesse de leurs institutions.

### III. — La constitution de Carthage.

(Liv. II, chap. VIII.)

Les trois gouvernements qu'Aristote étudie en particulier, savoir celui de Sparte, celui de Crète et celui de Carthage, sont aussi ceux qu'il reconnaît comme supérieurs à tous les autres; il trouve en outre, entre ces trois gouvernements, de grands points de ressemblance.

En ce qui concerne spécialement les Carthaginois, il déclare qu'ils possèdent des institutions excellentes; et ce qui démontre, à ses yeux, toute la sagesse de leur constitution, c'est ce fait que, malgré la part prise par le peuple à l'exercice des pouvoirs, il ne s'est jamais produit chez eux de changement de gouvernement, et que, chose remarquable, ils n'ont eu ni émeute ni tyran.

Aristote signale ensuite certaines analogies entre la constitution de Carthage et celle de Sparte. Les repas communs des sociétés politiques carthaginoises correspondent aux phidities lacédémoniennes. L'institution des Cent-quatre équivaut à celle des éphores; elle lui est cependant supérieure, en ce que ses membres ne sortent pas des classes obscures, mais sont pris parmi les hommes les plus vertueux. La royauté et le sénat offrent une grande similitude dans les deux États; toutefois Carthage a fait preuve de plus de prudence que Sparte : elle ne demande pas ses rois à une seule et unique famille; elle ne les prend pas non plus dans toutes les familles sans distinction; ce n'est pas à l'âge, c'est à l'élection qu'elle s'en rapporte, pour amener le plus méritant au pouvoir. Aristote ajoute ici cette réflexion que, lorsque les rois sont investis d'une grande autorité et que ce sont des hommes médiocres, ils sont bien dangereux, et qu'ils ont déjà causé beaucoup de mal à la cité de Lycurgue.

La constitution de Carthage présente certaines déviations ou plutôt certaines contradictions de principes; comme tous les systèmes mixtes, dont la base est en même temps aristocratique et républicaine, elle incline, dans certains points, vers la démagogie, et dans d'autres, vers l'oligarchie. Ainsi, la royauté et le sénat, quand leur avis est unanime, peuvent soumettre

Digitized by Google

certaines affaires et en enlever certaines autres à la connaissance du peuple; celui-ci n'intervient et ne décide qu'en cas de dissentiment; d'un autre côté, une fois qu'il est saisi d'une affaire, il peut non-seulement se faire exposer les motifs des décisions proposées par les magistrats, mais encore prononcer lui-même souverainement; chaque citoyen a le droit de prendre la parole sur l'objet en discussion, et c'est là une prérogative que l'on ne rencontre nulle part ailleurs. Voilà des traits qui appartiennent à la démocratie. D'autre part, attribuer aux Pentarchies la décision d'une multitude d'objets importants, en leur accordant la faculté de se recruter elles-mêmes; leur abandonner la nomination de la première de toutes les magistratures, celle des Cent; admettre pour leurs fonctions une durée beaucoup plus longue que pour toutes les autres, puisque, simples candidats, ou sortis de charge, les pentarques sont et restent toujours aussi puissants: ce sont bien là des institutions oligarchiques. Il faut également considérer comme d'essence aristocratique des fonctions non rémunérées et non désignées par le sort; le même esprit se montre encore ailleurs, ainsi dans l'établissement de juges qui statuent sur toute espèce de causes, sans avoir, comme à Sparte, des attributions particulières.

Aristote blâme, dans la constitution de Carthage, l'estime exagérée de la richesse. Si le gouvernement carthaginois abandonne souvent les principes aristocratiques pour tomber dans le système oligarchique, la cause s'en trouve, d'après lui, dans une manière de voir qui y paraît assez généralement accréditée : on y est d'avis que les fonctions publiques doivent être attribuées, non pas seulement aux gens distingués, mais aussi aux gens riches, et qu'un citoyen pauvre ne peut abandonner ses affaires privées et gérer avec probité les affaires publiques; en sorte que, si le choix d'après la richesse est un principe oligarchique, et le choix d'après le mérite un principe aristocratique, la constitution de Carthage formerait une troisième combinaison, puisqu'elle tient compte à la fois des deux éléments, notamment dans la désignation des magistrats suprêmes, les rois et les généraux. Cette déviation du principe aristocratique est une faute, et cette faute a été commise par le législateur lui-même; un des premiers soins qu'il doit prendre, c'est, dès l'origine, de procurer et d'assurer du loisir aux citoyens les plus distingués, et de faire en sorte que la pauvreté ne puisse jamais nuire en rien à leur considération, soit comme magistrats, soit comme simples particu-

Digitized by Google

liers. Mais s'il y a lieu de tenir compte de la fortune eu égard au loisir qu'elle fournit, ce n'en est pas moins un système dangereux que de rendre vénales les fonctions les plus élevées, comme celles de roi et de général; une loi pareille place l'argent au-dessus du mérite, et inspire l'amour de l'or à la république tout entière : l'opinion des premiers de l'État est partagée par tous les autres citoyens, toujours disposés à les suivre; or, partout où le mérite n'est pas principalement honoré, il ne peut y avoir de constitution aristocratique réellement stable. Il est dans la nature des choses que ceux qui ont payé leurs charges cherchent à s'indemniser par elles; il serait absurde de se figurer que si un homme pauvre, mais honnête, peut vouloir s'enrichir, un homme dépravé, qui a chèrement acheté son emploi, n'en aura pas le désir et la volonté. Les fonctions publiques doivent être remises aux plus capables; si le législateur a négligé d'assurer une fortune à l'élite des citoyens, il pourrait du moins fournir et assurer l'aisance aux magistrats.

On peut blâmer encore, d'après Aristote, le cumul des emplois, que les Carthaginois prisent très-fort et qu'ils considèrent comme un grand honneur; mais un homme ne peut bien remplir qu'une seule tâche à la fois; le législateur a pour devoir d'amener cette division des emplois et de ne pas demander d'un même individu qu'il fasse et de la musique et des souliers. Lorsque l'État n'est pas trop restreint, il est plus conforme au principe républicain et démocratique de rendre les magistratures accessibles au plus grand nombre possible de citoyens; par là on obtient cet avantage, que les affaires administrées plus en commun se font mieux et plus vite; c'est ce que l'on voit clairement dans les opérations de la guerre et de la marine, où chaque homme a, en quelque sorte, un emploi spécial d'obéissance ou de commandement.

Pour terminer, Aristote signale un point faible dans la constitution carthaginoise. Carthage échappe aux dangers de son système oligarchique en enrichissant continuellement une partie du peuple, qu'elle envoie à cette fin dans les villes colonisées; c'est là un moyen d'épurer et de maintenir l'État; mais alors sa tranquillité est l'effet du hasard, et nullement des sages mesures prises par le législateur pour l'assurer; aussi, dans la supposition d'un revers, si le peuple en masse venait à se soulever contre l'autorité, on ne trouverait dans les lois aucune ressource pour rétablir la paix intérieure.

Digitized by Google

Les renseignements fournis par Aristote sont à peu près les seuls qui nous soient parvenus sur la constitution de Carthage : la vengeance de Rome, anéantissant jusqu'aux ruines de sa rivale, n'a permis à l'histoire que de nous transmettre le souvenir de la défaite de la cité africaine, en n'ajoutant aux indications du Stagirite que des lambeaux manquant de précision et de tout caractère d'authenticité.

Aristote donne encore quelques notions sur certains législateurs, tels que Solon, Dracon, Zaleucus, Charondas, Onomacrite, Androdamas, Philolaüs, Pittacus (1); mais nous ne les reproduirons pas, car il ne s'agit là que d'opinions spéciales sur des points particuliers, sans vues d'ensemble et sans aucune discussion théorique ou scientifique.

---

(1) Liv. II, chap. IX.

Digitized by Google

## CHAPITRE II.

### THÉORIES SOCIALES.

Origine de l'État. — L'esclavage. — La propriété. Notions économiques. — La femme et les enfants; le pouvoir marital et le pouvoir paternel. — Différences entre l'État et la famille.

(Livre Ier.)

### I. — Origine de l'État.

(Liv. Ier, chap. Ier.)

D'après Aristote, l'État n'est point un fait accidentel ou arbitraire; il n'est nullement le produit de la force, non plus que l'effet d'une convention; il est un fait naturel, et voici comment il prend naissance. Il y a une première association, naturelle, de tous les instants : c'est la famille, née de la nécessité du rapprochement de deux êtres qui ne peuvent rien l'un sans l'autre. Ensuite vient une seconde association, celle de plusieurs familles, formée en vue d'une utilité commune, mais non plus journalière : c'est le village, qu'Aristote appelle une colonie naturelle de la famille primitive, parce que les membres dont il se compose ont été nourris du lait de celle-ci, qu'ils en sont les enfants et les descendants. Enfin l'association de plusieurs villages constitue un État complet, arrivé, peut-on dire, au point de se suffire pleinement à lui-même, né d'abord des besoins de la vie, et subsistant parce qu'il peut les satisfaire tous.

Voici comment Aristote développe cette thèse que l'État est un fait naturel. L'État existe toujours de par la nature, aussi bien que les premières associations dont il est la fin dernière ; or, la nature des choses est précisément leur fin, et l'état où se trouve chaque être, quand il a atteint son entier développement, est ce qui fait sa nature propre, qu'il s'agisse de l'homme, du cheval,



Digitized by Google

ou de la famille. De plus, cette destination et cette fin des êtres sont pour eux le premier des biens : se suffire à soi-même constitue à la fois le but et le bonheur. De là cette conclusion évidente que l'État est un fait de nature, que l'homme est naturellement un animal politique, c'est-à-dire un être sociable, et que celui qui ne l'est pas, qui reste sauvage, non par l'effet du hasard, mais en vertu de son organisation et de son essence, est certainement ou une créature dégradée, ou un être supérieur à l'homme. Celui qui ne peut vivre en société ou qui n'a besoin de rien, celui-là ne saurait jamais entrer dans l'État : c'est une brute ou un dieu. Nous trouvons dans le liv. III (1) une nouvelle considération à l'appui de la même thèse : Les hommes sont des êtres sociables en vertu de leur nature propre ; même sans aucun besoin de secours mutuel, ils n'en ressentent pas moins invinciblement le désir de vivre ensemble ; cela n'empêche pas que chacun d'eux ne soit poussé à se réunir aux autres par son intérêt et par le désir de trouver dans cette réunion la part individuelle de bonheur qui lui doit revenir : tel est certainement le but de tous en général et de chacun en particulier ; mais on se réunit aussi, ne fût-ce que pour le bonheur seul de vivre ; on s'attache à l'association politique, même quand on n'y trouve rien de plus que la vie, pourvu que la somme de maux qu'elle amène ne la rende pas véritablement trop pénible à supporter. Aristote (2) signale encore dans le don de la parole, que la nature a fait à l'homme, une preuve nouvelle que celui-ci est naturellement destiné à vivre dans l'État ; aux autres animaux, en effet, elle n'a accordé que la voix ; or, celle-ci peut bien servir d'expression à la joie et à la douleur, et c'est par elle que les animaux traduisent au dehors ces deux affections que leur organisation leur permet de ressentir ; mais la parole, en cela de beaucoup supérieure, exprime et a pour mission d'exprimer le bien et le mal, le juste et l'injuste ; et l'homme offre ceci d'unique, que, seul parmi tous les animaux, il conçoit le bien et le mal, le juste et l'injuste, et tous les sentiments de même ordre, qui, en se communiquant, constituent précisément la famille et l'État. C'est par la nature donc que tous les hommes sont instinctivement poussés à s'associer.

---

(1) Chap. IV, §§ 2 et 3.
(2) Liv. Ier, chap. Ier.

Digitized by Google

Si l'homme, quand il est parvenu à toute sa perfection, est le plus excellent des animaux, il en est aussi le pire, quand il vit sans lois et sans justice : il n'y a rien de plus monstrueux, en effet, que l'injustice armée. Mais la nature a donné à l'homme les armes de la sagesse et de la vertu, dont il doit surtout faire usage contre ses passions mauvaises. Sans la vertu, c'est l'être le plus pervers et le plus féroce ; il n'a que les emportements brutaux des sens. La justice est une nécessité sociale ; le droit est la règle de la société civile, et la décision du juste est ce qui constitue le droit.

Aristote reconnaît et déclare l'État la plus importante de toutes les associations ; les hommes, quels qu'ils soient, ne font jamais rien qu'en vue de leur bien ou de ce qui leur paraît l'être ; dès lors, toute association se forme nécessairement en vue de quelque bien, et le plus important de tous les biens à acquérir doit être l'objet et le but de la plus importante des associations, de celle qui comprend toutes les autres, et celle-là, on l'appelle État ou société politique. Il n'y a pas de doute que l'État ne soit naturellement au-dessus de la famille et de l'individu : le tout, en effet, l'emporte et doit nécessairement l'emporter sur les parties, puisque, le tout une fois détruit, il n'y a plus de parties réelles et véritables.

Quoique faisant dériver l'État de la famille, Aristote ne les confond pas l'un avec l'autre ; il condamne l'opinion des auteurs qui soutiennent que les caractères de roi, de magistrat, de père de famille et de maître, sont identiques : C'est là supposer qu'entre chacun d'eux toute la différence est du plus au moins, sans être spécifique ; qu'ainsi un petit nombre d'administrés constitueraient le maître ; un nombre plus grand, le père de famille ; un plus grand encore, le magistrat ou le roi ; c'est supposer qu'une grande famille est absolument un petit État. Aristote estime que toute cette théorie est fausse, et qu'il suffit, pour s'en convaincre, de réduire le composé à ses éléments indécomposables, c'est-à-dire aux parties les plus petites de l'ensemble. Voilà comment il est amené à porter son attention sur les quatre éléments compris dans la famille : la femme, les enfants, les esclaves et les biens ; il va donc étudier le chef de famille comme mari, comme père, comme maître et comme propriétaire, et, vu l'importance considérable de l'esclavage dans l'antiquité, c'est cet élément de la famille et de l'État qui fait le premier objet de ses recherches.

Digitized by Google

C'est une des plus vraies et des plus belles théories de la *Politique* que celle qui nous présente l'État comme un fait naturel et nécessaire, dérivant de la nature ainsi que des besoins physiques et moraux de l'homme. Aristote réfutait ainsi à l'avance ces doctrines qui se produiront ultérieurement, et qui ne trouveront d'autre origine à l'association politique que la terreur et la violence, ou un contrat volontaire intervenu entre les hommes, ou qui représenteront l'état de nature, l'état sauvage, comme la condition régulière, en même temps que la prétendue condition primitive de l'humanité, et conséquemment l'institution de l'État comme une œuvre artificielle, arbitraire, contre nature. Tenant compte de ce que l'histoire nous montre partout et toujours les hommes vivant en société, et de ce qu'ainsi l'État est un fait universel, on peut être tenté de croire que la théorie d'Aristote est fort simple, et qu'il ne fallait ni une haute raison ni un profond génie, mais un peu de bon sens seulement et quelques connaissances historiques, pour la formuler dans toute son étendue; mais néanmoins on accordera un juste tribut d'éloges au Stagirite, si l'on ne perd pas de vue qu'un principe, qu'il avait découvert et formulé plus de trois siècles avant J.-C., a pu être méconnu par un grand esprit dans les temps modernes, dans un siècle de lumières, et qu'ainsi ce n'était pas un simple lieu commun qu'il introduisait dans la science, mais bien une vérité, et une vérité importante. Qui ne sait d'ailleurs combien de fois on a répété et combien on répète encore son adage : L'homme est un animal politique? Si la maxime est devenue vulgaire, n'a-t-on pas reconnu par là même ce que l'on doit à celui qui, le premier, l'a émise?

## II. — L'esclavage.

(Liv. 1er, chap. II.)

Une des premières questions qui devaient nécessairement attirer l'attention d'Aristote, est celle de savoir si tous les hommes ont le même rôle à remplir dans la société et l'État, si tous doivent jouir des mêmes droits et des mêmes avantages, si tous les travaux doivent être également partagés entre eux. Le problème, à son époque, était résolu dans le sens de l'inégalité la plus absolue : les uns, les hommes libres, ayant tous les droits; les autres, les esclaves, n'en ayant aucun, et remplissant toutes les fonctions d'un ordre inférieur et d'un caractère purement

Digitized by Google

matériel. Les plus éminents philosophes et publicistes qui avaient précédé Aristote et dont les œuvres nous sont parvenues, avaient accepté l'esclavage comme un fait, sans paraître en éprouver le moindre regret, sans le critiquer ou le blâmer, sans chercher à en donner la moindre explication, justification ou excuse. Aristote fit comme eux en acceptant le fait; mais, de plus, il chercha à en démontrer la légitimité en vertu d'un principe tout nouveau, tout différent des idées par lesquelles on croyait vulgairement le justifier.

Voyons d'abord comment il définit l'esclave: « Celui, dit-il, qui, par une loi de nature, ne s'appartient pas à lui-même, mais qui, tout en étant homme, appartient à un autre, celui-là est naturellement esclave; il est l'homme d'un autre, celui qui en tant qu'homme devient une propriété; et la propriété est un instrument d'usage et tout individuel. »

Déjà cependant à l'époque d'Aristote l'esclavage n'était plus admis sans contestation : il était devenu un problème; à ce que nous rapporte le Stagirite lui-même, on prétendait de son temps que le pouvoir du maître est contre nature, que la loi seule fait des hommes libres et des esclaves, mais que la nature ne met aucune différence entre eux, et que par suite l'esclavage est inique, puisque c'est la violence qui le produit. De qui émanaient ces protestations? Était-ce de l'une ou de l'autre école de philosophie? Était-ce une voix isolée qui les faisait entendre? Ou était-ce une objection que l'on présentait dans le monde? Il est impossible de répondre à ces questions, l'antiquité ne nous ayant malheureusement transmis aucun renseignement sur les hommes généreux qui avaient dès lors fait entendre la voix de la vérité, de la justice et de l'humanité.

Voici maintenant ce qu'Aristote répond à ce raisonnement, et comment il justifie l'esclavage.

Il en démontre d'abord la nécessité. « La propriété est une partie intégrante de la famille; sans les choses de première nécessité, les hommes ne sauraient vivre, ni vivre heureux; or, pour accomplir son œuvre, la propriété a besoin d'instruments spéciaux, parmi lesquels les uns, comme le gouvernail d'un navire par exemple, sont inanimés, et les autres, comme le matelot, sont vivants ; les instruments sont eux-mêmes l'objet de la propriété; l'esclave est ainsi une propriété vivante. Si chaque outil pouvait, sur un ordre reçu ou même deviné, travailler de lui-même, si les navettes tissaient toutes seules, si l'archet jouait

Digitized by Google

tout seul de la cithare, les entrepreneurs se passeraient d'ouvriers, et les maîtres, d'esclaves. » Pour comprendre dans toute sa portée le raisonnement qui précède, il faut le mettre en rapport avec un principe qu'Aristote ne formule pas en traitant de l'esclavage, bien qu'il eût trouvé là sa place naturelle, mais qu'il exprime à mainte reprise dans le cours de son ouvrage, et notamment au liv. II, chap. VI, § 2, à savoir que, dans un État bien constitué, les citoyens ne doivent point avoir à s'occuper des premières nécessités de la vie. C'était une idée fort répandue chez les Grecs, qu'un citoyen doit être un homme de loisir, et cette idée était la conséquence logique et nécessaire d'une organisation sociale et politique où, complétement absorbés par le service de l'État, par l'exercice de leurs droits et l'accomplissement de leurs devoirs civiques, les individus n'avaient pas un instant à consacrer aux travaux indispensables pour pourvoir aux besoins de la vie; de plus, ces travaux grossiers, de l'avis des Grecs, entretenaient l'ignorance, et inspiraient des sentiments inférieurs qui rendaient l'homme incapable de s'occuper des affaires publiques. Ainsi donc, aux yeux d'Aristote comme aux yeux de toute l'antiquité, il y a dans la société des fonctions d'un ordre inférieur, qui doivent nécessairement être remplies, mais auxquelles un citoyen n'a pas le temps de s'adonner, et qui d'ailleurs, indignes d'un homme libre, doivent être réservées à une classe dégradée, aux esclaves.

Mais ici il faut rendre cette justice à Aristote, que s'il fonde l'esclavage sur la nécessité de pourvoir aux besoins de l'homme à l'aide d'instruments vivants qui ne peuvent être que les esclaves, ce fondement ne lui suffit pas; malgré la nécessité de l'esclavage, il ne peut l'admettre comme juste que si la nature elle-même a créé des hommes pour être esclaves, c'est-à-dire qu'à défaut de cette condition il eût condamné et rejeté l'esclavage. Malheureusement, c'est une condition dont il admet l'existence; il ne croit pas seulement, comme Platon, qu'il y a des hommes nés pour gouverner, et d'autres nés pour être gouvernés, il croit de plus qu'il y a des hommes nés pour être esclaves, et d'autres nés pour être maîtres. Voici comment il développe ces idées : « Il faut voir maintenant s'il est des hommes ainsi faits par la nature; si, pour qui que ce soit, il est juste et utile d'être esclave, ou bien si tout esclavage est un fait contre nature. La raison et les faits peuvent résoudre aisément ces questions. L'autorité et l'obéissance ne sont pas seulement choses nécessaires; elles sont encore choses éminemment utiles. Quelques

Digitized by Google

êtres, du moment même qu'ils naissent, sont destinés, les uns à obéir, les autres à commander, bien qu'avec des degrés et des nuances très-diverses. Ces deux éléments d'obéissance et de commandement se retrouvent partout, comme une condition que la nature impose à tous les êtres animés. D'abord, l'être vivant est composé d'une âme et d'un corps, faits naturellement l'une pour commander, et l'autre pour obéir; il faut donc reconnaître d'abord dans l'être vivant l'existence d'une autorité pareille tout ensemble et à celle d'un maître et à celle d'un magistrat; l'âme commande au corps comme un maître à son esclave; et la raison, à l'instinct, comme un magistrat, comme un roi; or, évidemment on ne saurait nier qu'il ne soit naturel et bon pour le corps d'obéir à l'âme; et pour la partie sensible de notre être, d'obéir à la raison et à la partie intelligente. L'égalité ou le renversement du pouvoir entre ces divers éléments serait également funeste à tous. Il en est de même entre l'homme et le reste des animaux. Le rapport entre les sexes est analogue; l'un est supérieur à l'autre : celui-là est fait pour commander, et celui-ci, pour obéir. C'est là aussi la loi générale qui doit nécessairement régner entre les hommes. Quand on est inférieur à ses semblables autant que le corps l'est à l'âme, la brute à l'homme (et c'est la condition de tous ceux chez qui l'emploi des forces corporelles est le seul et le meilleur parti à tirer de leur être), on est esclave par nature. Pour ces hommes-là, ainsi que pour les autres êtres dont nous venons de parler, le mieux est de se soumettre à l'autorité du maître; car il est esclave par nature, celui qui peut se donner à un autre; et ce qui précisément le donne à un autre, c'est de ne pouvoir aller qu'à ce point de comprendre la raison quand un autre la lui montre, sans la posséder par lui-même. Les autres animaux ne peuvent pas même comprendre la raison, et ils obéissent aveuglément à leurs impressions. » Aristote pousse tellement loin sa théorie de l'esclavage fondé sur la nature, qu'il va jusqu'à prétendre que celle-ci même fait les corps des hommes libres différents de ceux des esclaves, donnant à ces derniers la vigueur nécessaire pour les gros ouvrages de la société, rendant au contraire les premiers incapables de courber leur droite stature à ces rudes labeurs, et les destinant seulement aux fonctions de la vie civile, qui se partage pour eux entre les occupations de la guerre et celles de la paix.

Mais à peine Aristote a-t-il émis cette idée qu'il recule devant elle, en faisant une concession qui renverse tout son système.

Digitized by Google

« Souvent, dit-il, il arrive tout le contraire, j'en conviens ; les uns n'ont d'hommes libres que le corps, comme les autres n'en ont que l'âme. » Ainsi, de l'aveu même d'Aristote, il n'existe point d'indice certain qui détermine, d'une manière infaillible, quels sont les hommes que la nature appelle à être libres, et quels sont ceux qu'elle réduit à n'être que des esclaves ; on peut toujours se demander si ceux qui sont libres le sont bien légitimement, si ceux qui sont esclaves le sont à juste titre ; mais alors l'institution même de l'esclavage doit être condamnée, puisque l'esclavage ne peut être arbitraire, et qu'en fait cependant il l'est nécessairement ou risque de l'être ; la seule raison qui, suivant Aristote, puisse légitimer l'esclavage, c'est la supériorité et l'infériorité naturelles de l'homme libre et de l'esclave ; or, c'est là une condition pour l'appréciation de laquelle il n'y a pas en fait de criterium assuré ; donc, dans les termes mêmes où il la présente, la thèse d'Aristote suffit à juger l'institution, en faisant ressortir ses conséquences iniques.

Ce qui est à remarquer dans la discussion du Stagirite, c'est que, refusant son adhésion aux idées reçues, il cherche à fonder l'esclavage, non sur le droit du plus fort, non sur l'autorité des conventions, mais sur un principe supérieur, un principe de justice et de raison, et qu'il repousse même expressément la théorie qui avait cours de son temps. « Il y a, dit-il, quelques gens qui, frappés de ce qu'ils croient un droit, et une loi a bien toujours quelque apparence de droit, avancent que l'esclavage est juste quand il résulte du fait de la guerre. Mais c'est se contredire ; car le principe de la guerre elle-même peut être injuste, et l'on n'appellera jamais esclave celui qui ne mérite pas de l'être ; autrement, les hommes qui semblent les mieux nés pourraient devenir esclaves, et même par le fait d'autres esclaves, parce qu'ils auraient été vendus comme prisonniers de guerre. » Ainsi Aristote, tout en voulant justifier l'esclavage, démontre l'iniquité de l'institution, en se refusant à reconnaître comme légitime la source ordinaire qui le produisait, c'est-à-dire la guerre, et en condamnant les idées qui dominaient à cet égard de son temps. Mais ici encore nous le voyons se contredire ; après avoir repoussé la guerre comme source et justification de l'esclavage, il déclare (1) qu'elle est un moyen naturel

(1) Liv. Ier, chap. III, § 8.

Digitized by Google

d'acquérir, parce qu'elle comprend cette chasse que l'on doit donner aux bêtes fauves, et aux hommes qui, nés pour obéir, refusent de se soumettre, guerre que la nature elle-même a faite légitime. Il est vrai que, pour qu'elle soit légitime, Aristote exige qu'elle soit dirigée contre les hommes nés pour obéir; mais encore une fois, qu'on nous montre le signe distinctif qui fasse reconnaître, sans aucun doute possible, ceux qui sont nés pour obéir et ceux qui sont nés pour commander! Ne le peut-on pas, nous sommes autorisés à déclarer la distinction fausse et injuste.

La manière dont Aristote résout la question de l'esclavage était nouvelle; mais elle présentait aussi des difficultés nouvelles, ne se produisant pas dans la solution vulgaire, et devant nécessairement s'offrir à l'attention du Stagirite(1). L'esclavage étant fondé par lui sur l'infériorité naturelle de certains hommes, il devait par là même être amené à se demander si l'esclave a des vertus. « La première question, quant à l'esclave, c'est de savoir si l'on peut attendre de lui, au delà de sa vertu d'instrument et de serviteur, quelque vertu, comme la sagesse, le courage, l'équité, etc., ou bien, s'il ne peut avoir d'autre mérite que ses services tout corporels. Des deux côtés, il y a sujet de doute. Si l'on suppose ces vertus aux esclaves, où sera leur différence avec les hommes libres? Si on les leur refuse, la chose n'est pas moins absurde; car ils sont hommes, et ont leur part de raison. » Le dilemme est en effet insoluble, et par là même il entraîne la condamnation de l'esclavage. Aristote, ne tranchant pas d'abord la difficulté, la reproduit sous la forme d'un second dilemme. « L'être fait par la nature pour commander et l'être destiné à obéir doivent-ils posséder les mêmes vertus ou des vertus différentes? Si tous deux ont un mérite absolument égal, d'où vient que l'un doit commander et l'autre obéir à jamais? Il n'y a point ici de différence possible du plus au moins : autorité et obéissance diffèrent spécifiquement, et entre le plus et le moins il n'existe aucune différence de ce genre. Exiger des vertus de l'un, n'en point exiger de l'autre, serait encore plus étrange. Si l'être qui commande n'a ni sagesse ni équité, comment pourra-t-il bien commander? Si l'être qui obéit est privé de ces vertus, comment pourra-t-il bien obéir? Intempérant, paresseux, il

(1) Liv. I, ch. v, §§ 3 à 7, 9 et 11.

Digitized by Google

manquera à tous ses devoirs. » Aristote résout alors, ou croit résoudre la difficulté de la manière suivante : « Tous deux doivent avoir des vertus, mais des vertus diverses; les éléments essentiels de l'âme existent dans tous les êtres humains; mais ils y sont à des degrés bien divers; l'esclave est absolument privé de volonté; la femme en a une, mais en sous-ordre; l'enfant n'en a qu'une incomplète. Il en est nécessairement de même des vertus morales : on doit les supposer dans tous ces êtres, mais à des degrés différents (Aristote oublie que plus haut il rejette toute différence de degrés pour n'admettre qu'une différence spécifique), et seulement dans la proportion indispensable à la destination de chacun d'eux. L'être qui commande doit avoir la vertu morale dans toute sa perfection; sa tâche est absolument celle de l'architecte qui ordonne; et l'architecte ici, c'est la raison. Quant aux autres, ils ne doivent avoir de vertus que suivant les fonctions qu'ils ont à remplir. L'utilité de l'esclave s'applique aux besoins de l'existence; la vertu ne lui sera donc nécessaire que dans une proportion fort étroite; il n'en aura que ce qu'il en faut pour ne point négliger ses travaux par intempérance ou paresse. Il faut donc avouer que le maître doit être pour l'esclave l'origine de la vertu qui lui est spéciale, bien qu'il n'ait pas, en tant que maître, à lui communiquer l'apprentissage de ses travaux. » Voilà comment Aristote répond aux deux dilemmes qu'il pose lui-même, ou plutôt voilà comment il les élude; car, d'abord, il ne s'en tient pas aux termes stricts de ses dilemmes; ensuite, après avoir exigé une différence spécifique entre le maître et l'esclave, il ne trouve que des différences de degrés entre les vertus de l'un et celles de l'autre; enfin, c'est vainement qu'il ajoute que le maître doit être pour l'esclave l'origine de sa vertu, car encore faut-il pour cela que l'esclave, comme le maître, soit capable de vertu. Ceux-là mêmes qui, comme Aristote, ont une tendance à légitimer tout ce qui est, ont d'ailleurs encore à se demander, en acceptant comme un fait l'infériorité intellectuelle et morale des esclaves, d'où cette infériorité provient, et si ce n'est pas l'esclavage même qui en est la cause unique; en admettant qu'il en fût ainsi, il faudrait nécessairement en tirer des conclusions tout opposées à celles d'Aristote, attendu que ce n'est pas par une conséquence de l'inégalité établie entre les hommes qu'on pourrait justifier cette inégalité en principe.

Quand on est dominé par les faits, quand on cherche avant

Digitized by Google

tout à les expliquer, on n'est que trop facilement entraîné à approuver et à justifier les erreurs les plus condamnables : telle est la seule manière dont on puisse interpréter les efforts tentés par Aristote pour légitimer l'esclavage, efforts sinon incompréhensibles de la part d'un philosophe qui a fait une si profonde analyse des facultés de l'homme et de la nature humaine. Si Platon se contente dans la *République* de supprimer tacitement l'esclavage, si dans les *Lois* il n'émet aucun doute sur sa légitimité, au moins n'a-t-il rien tenté pour le consacrer ; s'il l'accepte sans le combattre, il l'accepte aussi sans l'approuver ; ce rôle ne convient pas à Aristote ; il admet l'esclavage, et de plus il veut le justifier, et le justifier au nom du droit même, au nom de la justice éternelle, au nom de prétendues différences qu'il découvre dans la nature des hommes, et cela à une époque où la conscience humaine commençait à s'éveiller, et où des voix s'étaient fait entendre pour revendiquer les droits de l'humanité en faveur de tous les membres de l'humanité.

Résumons-nous.

L'argumentation à laquelle se livre Aristote pour démontrer la légitimité de l'esclavage, ne nous semble pas mériter les honneurs d'une réfutation en règle ; c'était un but impossible à atteindre que celui qu'il avait en vue : la conciliation de la justice et d'un fait inique ; aussi le grand philosophe est-il au-dessous de lui-même dans toute cette discussion : il renverse tous les fondements sur lesquels l'antiquité appuyait l'esclavage, et, quand il en arrive à exposer son propre système, il élève des doutes qu'il n'éclaircit pas, il invoque des arguments qui se détruisent les uns les autres, il pose des dilemmes qui restent debout, intacts, après ses tentatives d'explication, enfin il accumule contradictions sur contradictions ; aussi croyons-nous suffisamment réfuter toute sa théorie en réunissant ici quelques-unes des contradictions dont elle fourmille. Ainsi d'abord il avance que l'aspect extérieur même de l'homme fait connaître s'il est né pour la liberté ou pour la servitude ; et, après avoir établi par là que l'application de son système ne peut donner lieu à aucune erreur, à aucune injustice, il avoue que souvent il arrive tout le contraire, que les uns n'ont d'hommes libres que le corps, comme les autres n'en ont que l'âme ; il ne voyait pas que cet aveu sapait sa doctrine jusque dans ses fondements, puisque c'était reconnaître que rien en fait ne pouvait garantir que la seule condition moyennant laquelle l'esclavage était légitime, se trouvât bien remplie dans chaque cas

Digitized by Google

particulier. Il se refuse encore à voir dans la guerre la source légitime de l'esclavage; puis il déclare formellement légitime la guerre ou la chasse que l'on fait aux hommes qui, nés pour obéir, refusent de se soumettre; mais ici de nouveau à quel signe certain reconnaîtra-t-on que la guerre est légitime et tend à réduire en servitude ceux qui sont nés pour obéir? Il confesse que l'esclave est un homme; puis il enseigne que l'esclave est entièrement privé de volonté; mais un être privé de volonté est-il et peut-il encore être un homme? Il veut que l'on présente aux esclaves la liberté comme le prix de leurs travaux; mais si l'esclave est un homme d'une nature inférieure à celle de l'homme libre, sa nature ne pouvant pas plus changer que celle de tout autre être quelconque, comment l'affranchissement pourrait-il faire de lui un homme libre, l'égal de tous les autres hommes libres? Enfin, dans la *Morale*, il se demande si l'esclave peut être notre ami: comme esclave, non, dit-il, mais bien comme homme; mais il perd donc de vue qu'il a assimilé l'esclave aux bêtes fauves, aux brutes, et est-il possible qu'il y ait amitié entre un homme et une brute?

Après avoir condamné de la manière la plus absolue toute la théorie d'Aristote sur l'esclavage, nous ne pouvons nous abstenir de présenter quelques observations, qui sont sans doute loin de le justifier, mais qui enlèvent toutefois quelque peu du caractère odieux de sa doctrine. Ainsi, il admet comme une conséquence de ce que la nature même fait le maître et l'esclave, qu'il existe entre eux un intérêt commun et une bienveillance réciproque, qui ne peuvent se rencontrer, lorsque la loi et la force seules les font l'un et l'autre. Ainsi encore, il recommande la plus grande humanité envers les esclaves, exigeant qu'on les réprimande avec plus d'indulgence même que les enfants. Il demande aussi que l'on maintienne les fêtes religieuses, parce qu'elles valent quelque repos aux esclaves. Enfin, il prescrit de leur présenter toujours la liberté comme le prix de leurs travaux; et il tint lui-même compte de cette prescription, comme le prouve son testament, qui nous a été conservé par Diogène de Laërte, et par lequel il rendit la liberté à tous ses esclaves, en les recommandant à la bienveillance de son exécuteur testamentaire.

Une chose digne de remarque, c'est qu'Aristote est le seul philosophe de l'antiquité qui ait cherché à démontrer la légitimité, la justice de l'esclavage, et que c'est néanmoins dans son argumentation que l'on trouve les preuves les plus décisives et

Digitized by Google

la démonstration la plus concluante de son iniquité. Grâce à l'immense autorité dont il a joui durant le moyen âge, il a contribué plus que tout autre peut-être, avec saint Augustin, à maintenir l'esclavage et les idées erronées qui avaient cours à son sujet; et cependant il se trouve que, tout en ayant voulu donner à l'esclavage le fondement naturel le plus solide, il l'a ébranlé jusque dans ses bases, en montrant la faiblesse des raisons sur lesquelles on l'appuyait, et en prouvant qu'il n'était légitime qu'à la condition que la Providence eût créé des hommes de différentes natures, les uns nés pour vivre libres, les autres pour vivre esclaves; son raisonnement était juste ; mais il avait tort de reconnaître deux espèces différentes d'hommes : l'homme est un, il n'y a qu'une seule nature humaine, et partant, la seule condition qui puisse légitimer l'esclavage faisant défaut, le droit naturel n'admet pas d'esclave. C'est cette partie de la discussion d'Aristote qui fait que, tout en ayant considérablement concouru au maintien de l'esclavage en fait, c'est peut-être lui aussi qui a contribué pour la plus grande part à sa condamnation en théorie. Aristote, dit Montesquieu(1), veut prouver qu'il y a des esclaves par nature, mais ce qu'il dit ne le prouve guère. En ne le prouvant pas, ajoutons-nous, en subordonnant la légitimité de l'esclavage à l'existence d'une condition, qu'il croyait exister, mais qui n'existe évidemment pas, il a mis lui-même en évidence tout ce que l'institution offre d'inique et d'odieux.

### III. — Propriété. — Économie politique. — Valeur. — Échange. — Monnaie et vente. — Commerce. — Usure.

(Livre Ier, chap. III et IV.)

Ayant reconnu et déclaré que l'esclave faisait partie de la propriété, Aristote est naturellement amené à faire suivre son étude de l'esclavage, de l'étude de la propriété en général et de l'acquisition des biens. Mais, tandis qu'il s'est livré aux plus longues recherches sur l'origine et le principe de l'esclavage, il ne présente pas la moindre considération théorique sur l'origine et le principe de la propriété. Sans doute, il la défend énergiquement et victorieusement, quand, exposant les idées de Platon, il condamne et repousse d'une manière absolue la communauté

(1) *Esprit des lois*, liv. XV, ch. VII.

Digitized by Google

des biens; mais ici, dans le chapitre où il traite spécialement de la propriété, il ne dit pas un mot pour la justifier, soit dans sa source, soit dans son fondement, et il se borne à indiquer quels sont dans la réalité les principaux faits qui lui donnent naissance.

On ne pourrait sans doute prétendre, sans se faire taxer d'exagération, qu'Aristote est le fondateur de l'économie politique; mais il n'en est pas moins certain qu'il a reconnu à cet égard un ordre de recherches qu'il ne confondait avec aucun autre; il l'a même appelé d'un nom particulier, celui de chrématistique ou science des richesses, et il en dit assez pour nous permettre de conclure qu'il correspond entièrement à l'économie politique moderne, à laquelle on a même quelquefois donné le nom adopté par le Stagirite; bien plus: il n'a pas seulement distingué cet ordre de recherches de tout autre; il a encore, par une intuition anticipée des découvertes futures de cette science, fait ressortir certains phénomènes auxquels il a donné leur véritable caractère, en les comprenant tels qu'ils sont encore compris, et en leur assignant la place qui leur revient dans la doctrine comme dans les faits. Si donc il n'a pas fondé l'économie politique, tout au moins en a-t-il indiqué l'objet, et a-t-il mis en lumière, avec une sagacité remarquable, quelques-uns des faits qui lui servent encore de fondements.

Aristote, le premier, a fait cette distinction, que nous retrouverons dans Smith, le fondateur moderne de l'économie politique, entre les deux valeurs que les choses peuvent avoir, la valeur d'usage et la valeur d'échange. « Toute propriété a deux usages, qui tous deux lui appartiennent essentiellement, sans toutefois lui appartenir de la même façon : l'un est spécial à la chose, l'autre ne l'est pas. Une chaussure peut à la fois servir à chausser le pied ou à faire un échange. On peut du moins en tirer ce double usage. Celui qui, contre de l'argent ou contre des aliments, échange une chaussure dont un autre a besoin, emploie bien cette chaussure en tant que chaussure, mais non pas cependant avec son utilité propre, car elle n'avait point été faite pour l'échange. J'en dirai autant de toutes les autres propriétés; l'échange, en effet, peut s'appliquer à toutes. »

Aristote examine ensuite l'origine de l'échange, de la monnaie et de la vente, et il émet à ce sujet les idées les plus justes, que nous analyserons en détail, l'économie politique moderne n'ayant que peu de chose à y ajouter. D'où est né l'échange? Le Stagirite répond que l'échange est né de ce que les denrées nécessaires à la

Digitized by Google

vie se trouvaient en abondance sur certains points, et que sur d'autres au contraire elles faisaient défaut. Dans la première association, c'est-à-dire dans la famille, l'échange ne se faisait pas : il était inutile, puisque tout était commun. Mais bientôt le cercle de l'association s'élargit, et l'association se subdivisa; entre les membres qui s'étaient séparés, il se forma une communauté nouvelle pour des objets non moins nombreux que dans l'association primitive, mais différents, et dont il fallut se faire réciproquement part suivant les besoins ; bien des nations barbares aujourd'hui même ne sont pas plus avancées en matière d'échange ; il ne s'agit ici encore que du troc des denrées indispensables, par exemple du vin donné ou reçu pour du blé, et ainsi du reste. Ce genre d'échange, aux yeux d'Aristote, n'offre rien que de naturel, et n'est même point réellement un mode d'acquisition, puisqu'il a exclusivement pour but de pourvoir à la satisfaction des besoins naturels de l'homme. Néanmoins c'est là qu'on peut trouver la source de la richesse. Dans l'origine, en effet, l'échange ne se faisait qu'en vue de satisfaire aux nécessités les plus impérieuses; mais il s'étendit de plus en plus; ces rapports de secours mutuels changèrent de caractère en se développant, par l'importation des objets dont on était privé et par l'exportation de ceux dont on regorgeait; les difficultés qu'entraînait le transport en nature des matières échangées amenèrent l'invention de la monnaie; on imagina et on convint de faciliter les échanges, en donnant et en recevant une matière qui fût utile par elle-même, et qui fût aussi aisément maniable dans les usages habituels de la vie; on prit à cet effet du fer par exemple, de l'argent ou telle autre substance analogue; dans les premiers temps, on en déterminait la dimension et le poids; plus tard, pour échapper aux embarras de mesurages toujours renouvelés, on marqua la monnaie d'une empreinte particulière qui indiquait sa valeur. En même temps que la monnaie, née des premiers échanges indispensables, naquit aussi la vente, autre forme d'acquisition, excessivement simple au début, mais perfectionnée dans la suite par l'expérience, qui fit trouver, dans la circulation des objets, les sources et les moyens de profits considérables.

Nous allons reprendre maintenant la distinction qu'Aristote établit entre les divers modes d'acquisition des biens, distinction au développement de laquelle il consacre le chapitre III, et qui renferme les notions les plus justes à côté des idées les plus fausses.

Digitized by Google

Il distingue deux modes d'acquisition des biens : l'un qui est naturel, et l'autre qui ne l'est pas.

Le premier mode, le mode naturel, n'a pour but que la subsistance, il ne tend qu'à acquérir les indispensables moyens d'existence sans lesquels ne se formeraient ni l'association de l'État, ni l'association de la famille. Aristote, pour nous faire connaître ce qu'il renferme dans l'acquisition naturelle, énumère les divers genres de vie des hommes : Les uns, livrés à un désœuvrement absolu, adoptent la vie nomade ; sans peine et sans travail, ils font leur nourriture de la chair des animaux qu'ils élèvent ; seulement, comme leurs troupeaux ne peuvent trouver leur pâture qu'à la condition de changer constamment de place, eux aussi sont contraints de se déplacer sans cesse ; c'est comme un champ vivant qu'ils cultivent. D'autres subsistent de proie ; mais la proie n'est pas la même pour tous : pour ceux-ci, c'est le pillage ; pour ceux-là, c'est la pêche ; d'autres chassent les oiseaux et les bêtes fauves. Mais la plus grande partie de l'espèce humaine vit de la culture de la terre et de ses fruits. Nomade, agriculteur, pillard, pêcheur ou chasseur, tels sont donc à peu près tous les genres de vie dans lesquels l'homme pourvoit à sa subsistance par son seul travail personnel, sans recourir aux échanges ou au commerce. Des peuples trouvent l'aisance en combinant ces existences diverses et en empruntant à l'une de quoi suppléer à l'insuffisance de l'autre. Aristote considère encore la guerre comme un moyen naturel d'acquérir, parce qu'elle comprend cette chasse que l'on doit faire aux bêtes fauves et aux hommes qui, nés pour l'obéissance, refusent de se soumettre, guerre que la nature elle-même a faite légitime. Les biens que l'on acquiert par le mode naturel sont, aux yeux d'Aristote, les seules véritables richesses, et les emprunts que le bien-être peut lui faire sont loin d'être illimités.

Le second mode d'acquisition, celui qu'Aristote ne considère pas comme naturel, c'est le commerce ou la vente ; celui-ci ne dérive pas de la nature, mais bien plutôt de l'art et de l'expérience ; il produit des biens, non point d'une manière absolue, non point en créant des richesses nouvelles, mais en déplaçant des objets qui ont déjà une valeur en eux-mêmes. — Aristote émet ici une idée pleine de justesse, mais dont il abusera singulièrement : il démontre que l'argent n'est pas la seule, la véritable richesse, et qu'on place à tort l'opulence dans l'abondance de l'argent. « En effet, s'écrie-t-il, un homme malgré tout son argent

Digitized by Google

ne pourra-t-il pas manquer des objets de première nécessité ? Et n'est-ce pas une plaisante richesse que celle dont l'abondance n'empêche pas de mourir de faim ? C'est comme ce Midas de la mythologie, dont le vœu cupide faisait changer en or tous les mets de sa table. » C'est la même vérité que Voltaire, avec son bon sens, exprimait de la manière suivante : « La vraie richesse d'un royaume n'est pas dans l'or et l'argent ; elle est dans l'industrie et le travail. Il n'y a pas longtemps qu'on a vu, sur la rivière la Plata, un régiment espagnol dont tous les officiers avaient des épées d'or, mais ils manquaient de chemises et de pain. » Aristote part de cette vérité pour condamner le commerce, parce que c'est l'argent que celui-ci paraît surtout avoir en vue : l'argent est l'élément et le but des échanges auxquels il se livre et qui le constituent, et l'on ne voit pas de limite à la fortune qui peut provenir de cette nouvelle source. L'acquisition commerciale a pour but une opulence et un enrichissement indéfinis ; ce n'est pas le besoin et la nécessité de le satisfaire qui lui donnent naissance, mais le plaisir et la jouissance ; elle fournit, non le nécessaire, c'est-à-dire la subsistance, mais le superflu, c'est-à-dire le plaisir ; aussi est-elle illimitée, tout comme les désirs de l'homme. — Qu'au nom de la morale on réprouve et on condamne l'amour du gain et la recherche des plaisirs et des jouissances, c'est ce qui s'explique parfaitement ; mais que, traitant la question au point de vue économique, on s'arme de l'exagération et des excès de l'amour du lucre pour condamner, non pas l'amour du lucre, mais le commerce tout entier, voilà une association d'idées qui laisse considérablement à désirer sous le rapport de la logique, et à laquelle certes on ne pouvait s'attendre de la part d'un génie aussi positif qu'Aristote. Notons cependant encore que si, dans la question qui nous occupe, il n'a pas été éclairé par les faits, en ce sens que ceux-ci auraient pu l'amener à justifier le commerce par suite de la place qu'il occupait déjà dans la société, ce sont toutefois en grande partie des faits qui l'ont déterminé à le réprouver : ces faits étaient, d'une part, le mépris qui, dans l'antiquité, était généralement voué au commerce et la déconsidération qui frappait ceux qui s'y livraient, et, d'autre part, la nécessité du loisir pour les hommes libres, nécessité que le philosophe admettait avec tous les anciens.

Après avoir formulé au sujet de la monnaie certaines idées des plus justes, Aristote en émet une qui est des plus fausses et



Digitized by Google

qu'il n'est même plus nécessaire aujourd'hui de réfuter. « On a surtout raison, dit-il, d'exécrer l'usure, parce qu'elle est un mode d'acquisition né de l'argent lui-même et ne lui donnant pas la destination pour laquelle on l'avait créé. L'argent ne doit servir qu'à l'échange, et l'intérêt qu'on en tire le multiplie lui-même, comme l'indique assez le nom que lui donne la langue grecque. Les pères ici sont absolument semblables aux enfants. L'intérêt est de l'argent issu de l'argent, et c'est, de toutes les acquisitions, celle qui est la plus contraire à la nature. »

Montesquieu (1) fait dériver des idées d'Aristote sur le commerce et le prêt à intérêt, idées adoptées par les scolastiques, la destruction du commerce au moyen âge et tous les malheurs qui l'ont accompagnée. Mais c'est là attribuer au Stagirite une influence qu'il n'a pas pu avoir; ce ne fut qu'au milieu du XIII^e siècle que la *Politique* d'Aristote fut connue en Occident, et encore ne put-elle être connue alors que de quelques rares lecteurs retirés dans des cloîtres; la décadence et l'anéantissement du commerce eurent d'ailleurs d'autres causes connues, et notamment les persécutions dirigées contre les Juifs, qui étaient pour ainsi dire les seuls commerçants du moyen âge, et que leur religion et leurs richesses exposaient également à la haine, aux convoitises et aux violences des peuples et des rois.

### IV. — La femme et les enfants; le pouvoir marital et le pouvoir paternel.

(Liv. I^er, chap. v.)

Aristote a examiné l'administration de la famille en ce qui regarde le pouvoir du maître sur l'esclave et du propriétaire sur les biens; il lui reste donc à étudier celui du mari sur la femme et du père sur les enfants.

On devait naturellement s'attendre à ce qu'il fît application, en ce qui concerne les rapports du mari à la femme et du père aux enfants, de son principe général sur l'inégalité qui existe entre les différents êtres; nous l'avons vu, à propos de l'esclavage, ériger en règle qu'il est conforme à la nature des choses, juste et utile, que le corps obéisse à l'âme, la partie matérielle à la partie raisonnable; c'est là pour lui une loi universelle; une conséquence qu'il déduit de cette loi, c'est que, parmi

(1) *Esprit des lois*, livre XXI, ch. xx.

Digitized by Google

les êtres intelligents, ceux qui sont doués d'une intelligence inférieure, c'est-à-dire ceux qui tiennent plus du corps que les autres, doivent obéissance à ces derniers, et c'est pour ce motif que, d'après lui, il appartient à la femme et aux enfants d'obéir à l'homme ; celui-ci, sauf les exceptions contre nature, est appelé à commander plutôt que la femme, de la même manière et pour la même raison que l'être le plus âgé et le plus accompli est destiné à commander à l'être plus jeune et incomplet. La femme, sans doute, a une volonté, mais une volonté en sous-ordre ; la sagesse de la femme n'est pas celle de l'homme ; son courage, son équité ne sont pas les mêmes, comme le pensait Platon ; la force de l'un est toute de commandement, celle de l'autre toute de soumission ; et il en est ainsi de toutes leurs autres vertus. Il en est de même de l'enfant, qui n'a, lui, qu'une volonté incomplète. On doit admettre les vertus morales dans tous les êtres humains, mais à des degrés différents, et seulement dans la proportion que la destination de chacun d'eux fixe et rend indispensable : l'être qui commande doit posséder la vertu morale dans toute sa perfection ; quant aux autres, ils ne doivent avoir de vertus que suivant les fonctions qui leur sont dévolues. La manière dont Aristote expose ses idées semble ne faire de son raisonnement qu'un cercle vicieux : il déclare d'abord que l'homme commande et a droit de commander à la femme et aux enfants, parce qu'il leur est supérieur ; puis, pour qu'un être ait droit de commander, il exige qu'il possède la vertu morale dans toute sa perfection, laissant ici douteuse la question de savoir si l'homme remplit cette condition, ou se bornant à la résoudre au préalable par une simple affirmation. Quoi qu'il en soit, que sa logique se trouve ici en défaut ou non, Aristote n'en a pas moins commis une grave erreur, en se refusant à reconnaître l'égalité morale des deux sexes, principe qu'il aurait parfaitement pu admettre, tout en évitant, comme il a su le faire d'ailleurs, de tomber dans la même erreur que Platon ; celui-ci, par un système entièrement opposé à celui de son disciple, proclame l'égalité morale de l'homme et de la femme, mais en en tirant la conséquence erronée de l'identité de leur mission dans la société et dans l'État ; Aristote, lui, leur attribue au contraire une mission différente : à l'homme, celle d'acquérir, et à la femme celle de conserver(1), mais il méconnaît leur égalité morale.

---

(1) Livre III, ch. II, § 10.

Digitized by Google

Quoique fondant l'infériorité de la femme et des enfants sur le même principe que celle des esclaves, Aristote n'assimile toutefois pas le pouvoir marital et le pouvoir paternel au pouvoir du maître; la nature de la femme et des enfants n'est pas, en effet, identique à celle des esclaves; partant, le pouvoir auquel ils sont soumis ne doit pas non plus être identifié : la femme et les enfants sont des êtres libres, ils sont subordonnés, mais ils ne sont pas esclaves.

De même encore, bien que fondant sur le même principe l'infériorité de la femme et celle des enfants, Aristote ne confond pas le pouvoir marital avec le pouvoir paternel; loin de les assimiler, il les distingue formellement, eu égard à ce qu'il y a de différent dans la nature de la femme et dans celle des enfants; il appelle le pouvoir marital, un pouvoir républicain, c'est-à-dire un pouvoir analogue à celui du magistrat dans un État libre, avec cette différence toutefois que, dans la constitution républicaine, on passe ordinairement par une alternative d'obéissance et d'autorité, tandis que le rapport de l'homme à la femme reste toujours un rapport d'obéissance pour celle-ci et d'autorité pour celui-là; quant au pouvoir paternel, il l'appelle un pouvoir royal; remarquons qu'il ne l'appelle pas un pouvoir despotique; la différence est importante : le pouvoir royal s'exerce dans l'intérêt des sujets; le pouvoir despotique, pouvoir essentiellement arbitraire, n'a en vue que l'intérêt du despote.

### V. — Différences entre l'État et la famille.

(Livre Ier, chap. Ier.)

Tout en faisant dériver l'État de la famille, Aristote ne le confond pas avec elle; l'erreur commune à cet égard provient de ce que l'autorité paternelle a été le modèle des premiers gouvernements, de ce que l'État, issu de la famille, en a d'abord reproduit en lui-même l'organisation. « Si les premiers États ont été soumis à des rois, et si les grandes nations le sont encore aujourd'hui, c'est que ces États s'étaient formés d'éléments habitués à l'autorité royale, puisque dans la famille le plus âgé est un véritable roi; et les colonies de la famille ont filialement suivi l'exemple qui leur était donné. » Aristote déclare que l'on a avancé à tort que les caractères de roi, de magistrat, de père de famille et de maître se confondent : c'est supposer qu'entre

Digitized by Google

chacun d'eux toute la différence est du plus au moins sans être spécifique; pour se convaincre de la fausseté de cette théorie, il suffit de réduire le composé en ses éléments indécomposables ou en ses parties les plus petites, et de chercher ainsi quels sont les éléments constitutifs de l'État. Comme nous n'entendons pas réfuter ici la théorie des gouvernements paternels, mais simplement prouver qu'Aristote ne confond pas la cité avec la famille, nous nous bornerons à indiquer quelques-uns des traits qui, dans l'analyse qu'il en fait, les distinguent l'une de l'autre; ces traits sont notamment les suivants : dans la famille, il y a inégalité entre les divers membres qui la composent; dans l'État, au contraire, tous les citoyens sont égaux; — l'autorité du père de famille est perpétuelle, et réside toujours dans le même individu; celle du magistrat est temporaire, et passe de l'un à l'autre; — enfin, le père de famille a un pouvoir absolu, sinon arbitraire, tandis que l'autorité du magistrat est limitée.

---

Digitized by Google

## CHAPITRE III.

### THÉORIES POLITIQUES.

**Théorie du citoyen. — Théorie du but de l'État. — Théorie de la souveraineté. — De l'ostracisme. — Division des gouvernements et des constitutions.**

**(Liv. III, chap. I à VIII).**

### I. — Théorie du citoyen.

**(Liv. III, chap. I, II et III).**

L'État n'étant qu'une agrégation d'éléments, et les citoyens en certain nombre étant les éléments mêmes de l'État, avant de définir celui-ci, il faut se demander ce que c'est que le citoyen, et en donner la définition.

Dans la réponse qu'Aristote fait à la question, nous devons distinguer deux parties : dans la première, il nous montre ce que le citoyen est en fait, ce qui le différencie de celui qui ne l'est pas, quels sont ses droits et priviléges, en un mot quelles sont les conséquences qu'entraîne la qualité qui lui est reconnue; dans la seconde partie, il nous fait connaître à qui appartient en droit ce titre, qui peut en revendiquer les priviléges, en un mot à quelles conditions on est ou l'on devient citoyen, à quelles conditions on peut en exercer les droits.

Voyons donc d'abord ce qu'est le citoyen et quels sont ses caractères distinctifs.

Aristote commence par indiquer quelques traits qui ne sont pas suffisants à ses yeux pour le caractériser; ainsi, on n'a pas la qualité de citoyen par le fait seul de la jouissance du domicile, car le domicile appartient aussi aux étrangers domiciliés et aux esclaves; on ne l'a pas non plus par la seule faculté d'ester en justice, soit en demandant soit en défendant, car un simple traité de commerce suffit pour conférer ce droit; le domicile et l'action juridique peuvent ainsi appartenir à des gens qui ne sont

Digitized by Google

pas citoyens; tout au plus, dans quelques États, établit-on certaines conditions ou limites pour la jouissance du domicile, par exemple en exigeant une caution des domiciliés. Comme Aristote recherche l'idée absolue du citoyen, dégagée de toute imperfection, il laisse de côté les enfants qui n'ont pas encore atteint l'âge de l'inscription civique, les vieillards qui ont été rayés, les personnes notées d'infamie, et les exilés : ce sont tous des citoyens, mais incomplets ou émérites.

Ce qui forme le trait caractéristique du vrai citoyen, c'est la participation aux fonctions de juge et de magistrat. Il y a deux sortes de fonctions : les unes, spéciales, temporaires, limitées, qui ne sont pas remplies par tous, ni surtout par tous simultanément; les autres, générales et illimitées, qui sont celles de juge et de membre de l'assemblée publique. Il ne faut pas se refuser à voir dans ces dernières de véritables magistratures; il ne faut pas nier qu'elles confèrent quelque pouvoir aux individus qui en sont investis, car il serait ridicule de ne reconnaître aucune autorité à ceux-là mêmes qui possèdent la souveraineté. Comme la langue grecque n'a point de terme particulier renfermant l'idée de la double qualité de juge et de membre de l'assemblée publique, Aristote se sert des mots de magistrature générale, et il appelle citoyens tous ceux qui participent à cette magistrature.

Mais après avoir donné cette définition générale, Aristote reconnaît que le citoyen et la notion du citoyen varient nécessairement d'une constitution à l'autre, et que sa définition trouve surtout son application dans la démocratie; ce n'est pas à dire qu'elle ne puisse la trouver ailleurs; mais ailleurs elle ne la trouve pas nécessairement; il y a des constitutions qui ne reconnaissent pas le peuple comme partie constituante de l'État, où la décision des affaires publiques appartient, non à l'assemblée générale, mais à un sénat, et où le jugement des procès est déféré à des corps spéciaux, ainsi par exemple à Lacédémone et à Carthage; ce n'est que dans la démocratie que le droit de délibérer et de voter en assemblée générale et celui d'exercer les fonctions de juge sont reconnus à tous les citoyens indistinctement; ailleurs ces droits forment l'objet de pouvoirs tout spéciaux; la faculté, en effet, de délibérer sur les affaires de l'État et celle de juger peuvent être accordées à toutes les classes de citoyens ou réservées à quelques-unes; elles peuvent aussi être étendues à tous les objets ou au contraire restreintes à

Digitized by Google

quelques-uns. Le citoyen donc, c'est l'individu qui a voix délibérante à l'assemblée publique et au tribunal, quel que soit d'ailleurs l'État dont il est membre; ne jouit-il pas de cette prérogative, il n'est pas un véritable citoyen, en portât-il même le titre.

A qui maintenant revient de droit le titre de citoyen? Quelles conditions faut-il réunir pour pouvoir le revendiquer? Pour être citoyen, il faut avant tout être un homme de loisir, car la qualité et les fonctions de citoyen exigent une vertu spéciale que l'on ne peut acquérir que par un apprentissage spécial; or, l'apprentissage de la vertu est inconciliable avec une vie d'artisan et de manœuvre; ceux qui travaillent aux choses indispensables de la vie pour le service d'un individu, sont des esclaves; ceux qui exécutent des travaux de ce genre pour le service du public, sont des ouvriers et des mercenaires; dans un État bien constitué, il faut que les citoyens soient affranchis des soins qu'exigent les premières nécessités de la vie, et jamais la constitution parfaite, c'est-à-dire celle où les honneurs et les fonctions publiques sont accordés au mérite et à la vertu, n'admettra un artisan au droit de cité. Le vrai citoyen est celui qui n'est point dans la nécessité de travailler pour vivre; ce titre n'appartient qu'à l'homme politique qui est à même ou qui peut être à même, soit seul, soit de concert avec d'autres, de s'occuper des intérêts communs de l'État.

La nécessité du loisir pour les citoyens, posée en principe par Aristote, et la conséquence qu'il en tire, savoir l'exclusion des artisans de la vie politique, sont en rapport intime avec toute l'organisation de la société antique. Aujourd'hui un pareil système est tellement en dehors des idées reçues qu'il n'est pas nécessaire de le réfuter; il s'applique d'ailleurs à une époque passée sans retour, et il serait de toute impossibilité, comme il n'entre d'ailleurs dans la pensée de personne, de l'introduire de nouveau dans la pratique, avec toute la série des institutions dont le concours était indispensable pour lui permettre de fonctionner dans l'antiquité. Il est toutefois à remarquer qu'aujourd'hui encore il y a des classes entières, correspondant à la classe des artisans d'Aristote, qui, sinon en droit et absolument, du moins de fait et dans une certaine mesure, sont exclues de l'exercice des droits et des fonctions politiques. Les temps sont encore loin où tous les membres de l'État indistinctement réuniront toutes les conditions voulues d'intelligence, de science, de moralité, de

Digitized by Google

loisir et d'indépendance, pour que tous puissent participer également à la direction de la société et de l'État; les temps sont encore loin où, suivant le vœu de la démocratie tel qu'il est formulé par M. Vacherot[1], « tout membre de la société sera citoyen actif, c'est-à-dire électeur, juré, soldat, magistrat; où chacun aura une part égale dans le gouvernement et l'administration de son pays, ce qui exige que chacun y ait été instruit et formé par l'éducation, et que de plus sa condition, sa fonction, sa profession lui assurent la liberté, le loisir, les ressources nécessaires pour exercer tous ses droits et remplir tous ses devoirs de citoyen. »

Aristote se demande s'il y a identité entre la vertu de l'individu privé et la vertu du citoyen, ou bien si elles diffèrent l'une de l'autre, et il se prononce dans le dernier sens, en indiquant entre elles les différences ou plutôt les causes de différences suivantes : 1° le salut de l'association politique est le but commun et l'œuvre commune de ceux qui en font partie, et ainsi la vertu du citoyen se rapporte exclusivement à l'État; or, celui-ci peut revêtir bien des formes différentes, et par là exiger de ses membres une vertu bien différente également; donc la vertu du citoyen dans sa perfection n'est point une; au contraire, la vertu de l'homme de bien est une et la même partout et toujours, elle est invariable et absolue; de là cette conclusion manifeste, que la vertu du citoyen peut être une tout autre vertu que celle de l'homme privé; 2° il n'est pas possible que tous les membres de l'État soient des hommes de bien; d'autre part cependant il faut que chacun d'eux remplisse scrupuleusement les fonctions qui lui sont confiées, ce qui suppose nécessairement quelque vertu; donc, à ce point de vue encore, on ne peut admettre d'identité entre la vertu politique et la vertu privée; 3° enfin, l'État se compose d'éléments dissemblables, tels que les hommes et les femmes, les maîtres et les esclaves, et bien d'autres encore non moins hétérogènes; ce qui s'oppose absolument à ce qu'il y ait unité de vertu pour tous les citoyens. Cette dernière raison donnée par Aristote n'est guère satisfaisante : on l'a vu, en effet, réserver le titre de citoyens à ceux qui jouissent des droits politiques; d'où la conclusion que l'État ne se compose nullement d'éléments dissemblables, que ceux

(1) Vacherot, *La démocratie*, 1860, pp. 30 et 31.

Digitized by Google

qu'il renferme étant semblables ont la même vertu, et qu'il n'y a par conséquent rien ici qui puisse fournir la preuve qu'y trouve le Stagirite d'une différence entre la vertu de l'honnête homme et celle du citoyen.

Aristote considère toutefois cette double vertu du bon citoyen et de l'honnête homme comme pouvant se trouver réunie dans le magistrat digne du commandement qu'il exerce, et joignant la vertu à la capacité ; si donc il y a identité entre la vertu du bon magistrat et celle de l'homme de bien, la vertu du citoyen en général n'est pas absolument la même que celle de l'homme de bien ; cela ne peut se dire que de la vertu d'un certain citoyen, puisque la vertu des citoyens n'est pas la même que celle du magistrat revêtu de l'autorité. Sans doute, le citoyen doit savoir tantôt commander et tantôt obéir ; sans doute encore, le futur magistrat doit se former à l'autorité en obéissant d'abord lui-même : la seule et véritable école du commandement, c'est l'obéissance ; mais il n'en est pas moins certain que la vertu propre à chacune de ces deux situations n'est pas la même ; la sagesse et l'équité dans l'une sont toutes différentes de la sagesse et de l'équité dans l'autre ; les vertus du citoyen doivent varier d'espèce, suivant qu'il se trouve dans la première ou dans la seconde ; la seule vertu propre du magistrat, c'est la prudence ; quant à toutes les autres, elles sont nécessairement l'apanage commun de ceux qui commandent et de ceux qui obéissent ; la vertu propre du sujet, ce n'est point la prudence, mais une juste confiance en son chef.

Nous pourrions relever plus d'une contradiction dans les idées exprimées par Aristote au sujet de la question que nous venons d'exposer ; ainsi notamment, d'une part[1], après une assez longue discussion, il conclut que la vertu politique et la vertu privée sont identiques sous certains rapports, et différentes sous d'autres, quelle que soit la forme du gouvernement ; et d'autre part, au contraire[2], il admet que la vertu du bon citoyen et celle de l'honnête homme sont les mêmes dans certains gouvernements et sont différentes dans d'autres ; comme il règne ainsi une grande incertitude au sujet de sa pensée véritable, et que d'ailleurs il ne tire pas de conséquences politiques de la discus-

(1) Liv. III, chap. II, § 12.
(2) Liv. III, chap. III, § 7.

Digitized by Google

sion à laquelle il se livre, nous ne ferons pas de ce point l'objet d'un examen spécial, nous bornant à mentionner et à analyser ses observations sans nous y arrêter plus longuement.

### II. — Théorie du but de l'État.

(Liv. III, chap. IV, §§ 2 et 3; chap. V, §§ 10 à 15.)

On est souvent tenté de croire qu'Aristote est un politique utilitaire, c'est-à-dire qu'il ne donne d'autre but à l'État que l'utilité, ce mot étant pris dans son sens le plus matériel; nous allons voir, au contraire, que si le philosophe s'est trompé dans la mission qu'il attribue à l'État, c'est dans un sens tout à fait opposé, et qu'il a commis la même erreur que tous ses devanciers, et notamment Platon, en confondant la politique avec la morale.

Dans le livre 1er (1), il émet un principe qui ne peut soulever aucune objection; il nous montre là que l'État est une association, que les hommes ne faisant jamais rien qu'en vue de ce qui leur paraît être bon, toute association ne se forme qu'en vue de quelque bien, et que le plus important de tous les biens doit être l'objet de la plus importante des associations, de celle qui renferme toutes les autres, c'est-à-dire l'association politique, l'État; il déclare ensuite (2) que la justice est une nécessité sociale, et que le droit est la règle de l'association politique. L'État a donc, d'après lui, la justice pour base et pour but. C'est là un point qui ne peut faire doute.

Mais, dans le livre III, chap. IV et V, il étend la mission de l'État au point de lui attribuer une portée qui transforme complétement la solution qu'il a d'abord donnée à la question.

Il repousse l'opinion de ceux qui ne donnent d'autre fin à l'État que l'existence matérielle des associés, parce que, s'il en était ainsi, l'association politique pourrait s'établir entre des esclaves ou des êtres différents des hommes, qui ne la forment pas cependant, et qui ne la forment pas, incapables qu'ils sont d'accomplir ce qui constitue le véritable but de l'État.

Il n'admet pas non plus que l'association politique ait pour objet unique l'alliance offensive et défensive entre les individus,

---

(1) *Politique*, liv. Ier, chap. Ier, § 1.
(2) *Politique*, liv. Ier, chap. Ier, § 13.

Digitized by Google

leurs relations mutuelles ou les services qu'ils peuvent se rendre, car sinon tous les peuples liés par des traités de commerce devraient être considérés comme citoyens d'un seul et même État, vu leurs conventions sur les importations, sur la sûreté individuelle, sur les cas de guerre commune.

A ses yeux, la cité n'est pas constituée par la réunion sur un territoire déterminé d'un certain nombre d'habitants, alors même que tous ces habitants auraient contracté entre eux des mariages, ces liens qui passent pour les plus essentiels de la société civile. Elle n'existe pas encore quand il a été institué des lois communes sur les règles de justice mutuelle à observer dans les relations commerciales, si les rapports entre les individus qui se sont ainsi rapprochés ne vont pas au delà des échanges quotidiens et de l'alliance en cas de guerre; car lorsque l'association est faite dans des conditions telles que chacun ne voit l'État que dans sa propre maison, lorsque l'union n'est autre chose qu'une simple ligue contre la violence, à proprement parler, il n'y a point de cité, les relations de l'union ne sont que des relations d'individus isolés. Aristote sait et reconnaît parfaitement que la possession d'un territoire déterminé, la garantie des droits individuels, les relations de commerce et d'échange, sont des conditions préliminaires indispensables pour l'existence de la cité; mais, pour lui, même quand ces conditions sont toutes réunies, la cité n'existe point encore : pour qu'un État soit vraiment digne de ce titre, il faut que la vertu constitue son premier soin, et que, par elle, il assure le bonheur des associés. La cité, c'est l'association des familles et des diverses classes d'habitants en vue d'une existence complète qui se suffise à elle-même, en vue de la vertu et du bonheur; l'État n'est qu'une association de familles et de bourgades, dont les membres doivent trouver tous les développements, toutes les facilités de l'existence, c'est-à-dire une vie vertueuse et fortunée. Ainsi donc, conclut Aristote, l'association politique a certainement pour objet la vertu et le bonheur des individus, et non pas seulement la vie commune.

On voit qu'il n'y aurait rien de plus faux que de représenter Aristote comme ne donnant à la politique d'autre but et d'autre base que l'intérêt, et à l'État d'autre mission que l'accomplissement de ce qui est matériellement utile aux citoyens. Ce qu'il y aurait véritablement lieu de lui reprocher, ce n'est pas d'avoir trop réduit l'action de l'État, mais, tout au contraire, de l'avoir

Digitized by Google

portée au delà de ses limites rationnelles, en commettant la même confusion que Platon entre la politique et la morale. Nous nous bornons ici à signaler l'opinion défendue par Aristote, renvoyant, pour l'appréciation, à ce que nous avons dit du même système proposé par Platon. Nous avons avancé que l'erreur commise à cet égard par les deux grands philosophes était commune à toute l'antiquité; il résulte toutefois du témoignage d'Aristote lui-même que de son temps l'opinion qu'il soutenait comptait aussi des adversaires; le sophiste Lycophron, à ce qu'il rapporte, était d'avis que la loi n'est qu'une garantie des droits individuels, sans aucune puissance sur la moralité et la justice personnelles des citoyens. Ainsi donc, cette idée considérée comme essentiellement moderne, à savoir que toute intervention de l'autorité dans le domaine de la vie privée et de la morale est et doit être absolument interdite, cette idée s'était déjà fait jour à l'époque de Platon et d'Aristote, et si le Stagirite et son maître ont soutenu une thèse condamnée aujourd'hui, non-seulement ils ont préconisé l'erreur, mais ils l'ont préconisée dans un temps où d'autres déjà avaient découvert la vraie solution du problème.

### III. — Théorie de la souveraineté.

(Livre III, chap. VI, VII et VIII.)

Le problème de la souveraineté est un problème capital, dans la science politique comme dans la politique pratique ; aussi trouvons-nous dans Aristote à ce sujet une longue discussion, dans laquelle il expose les principales solutions données à la question, en se prononçant lui-même en faveur de la souveraineté de la multitude. Il reconnaît d'abord comme très-grave le point de savoir à qui dans l'État doit appartenir la souveraineté, et il commence par énumérer toute la série des éléments de la société auxquels elle peut être attribuée, savoir: la multitude, les riches, les gens de bien, un seul individu supérieur par ses talents, enfin un tyran.

Nous exposerons en premier lieu les arguments qu'il invoque pour rejeter certaines de ces solutions, et pour démontrer qu'il n'y a de complète justice (1) dans aucun des titres en vertu

(1) *Politique*, liv. III, ch. VII, § 12.

Digitized by Google

desquels chacun revendique le pouvoir pour soi et impose l'asservissement aux autres.

Il y a d'abord une doctrine qui attribue la souveraineté absolue dans toutes les affaires aux citoyens distingués. Aristote oppose diverses objections à ce système (1). Il le déclare d'abord avilissant pour toutes les classes exclues des fonctions publiques : les fonctions publiques sont de véritables honneurs, et l'octroi à perpétuité du pouvoir à quelques citoyens jette nécessairement la déconsidération sur tous les autres. De ce que ce système est avilissant pour la majeure partie des citoyens, il résulte évidemment qu'il présente en même temps les plus grands dangers ; repousser la masse de toutes les magistratures n'est pas prudent : un État où il y a tant de gens pauvres et privés de toute distinction publique, compte nécessairement dans son sein autant d'ennemis. Ensuite, en admettant le principe sur lequel s'appuie cette doctrine, il faudrait conclure dans un tout autre sens : dans celui de la souveraineté de la multitude, car la majorité, prise comme ensemble, est meilleure et plus vertueuse que le petit nombre, sinon individuellement, du moins dans sa totalité. Enfin (et ceci est une objection quelque peu en contradiction avec la précédente, mais valant cependant contre ceux qui se refuseraient à reconnaître la supériorité de mérite de la multitude), Aristote fait observer que si l'aristocratie revendique la souveraineté au nom d'une vertu supérieure, on peut retourner contre elle le titre qu'elle invoque, et attribuer la souveraineté à l'individu qui l'emporterait par sa vertu sur tous les autres.

Ce sont les mêmes arguments qu'il oppose à ceux qui accordent la souveraineté à la fortune (2) : Le cens possédé par la masse entière est supérieur à celui que possèdent individuellement et dans leur minorité les quelques riches entre les mains desquels se trouvent les grandes fortunes particulières ; prise dans son ensemble, la majorité est plus riche que le petit nombre. A ceux qui réclament l'autorité comme un droit leur revenant du chef de leur fortune, on peut aussi répondre que si l'on adoptait le principe mis en avant par eux, la souveraineté devrait évidemment être déférée à l'individu plus riche à lui seul que tous les autres réunis.

---

(1) *Pol.*, liv. III, ch. VI, §§ 3, 6, 9 à 12 ; ch. VII, §§ 8, 9, 11, 12.
(2) *Pol.*, liv. III, ch. VI, § 12 ; ch. VII, §§ 8, 10.

Digitized by Google

Aristote n'accepte pas non plus la solution attribuant le pouvoir à un seul, à l'homme supérieur (1), parce que c'est exagérer le principe oligarchique, qu'ainsi une majorité plus considérable encore est exclue des magistratures, et que c'est en outre commettre une faute grave que de substituer à la souveraineté de la loi la souveraineté d'un individu, toujours livré ou exposé aux mille passions qui troublent l'âme humaine. Mais nous verrons plus loin qu'il admet toutefois cette solution dans certaines limites.

Il repousse enfin (2) les prétentions de ceux qui réclament l'autorité comme un droit de leur naissance, en faisant remarquer que dans ce système le plus noble par la naissance devrait l'emporter sur tous ceux qui n'ont à faire valoir que leur liberté.

C'est en faveur de la souveraineté de la multitude qu'Aristote se prononce. Mais il ne fonde pas le droit de celle-ci sur la supériorité de sa force relativement à la minorité : s'il fallait admettre, en effet, une raison de cette nature, il faudrait aussi, dans le cas où le hasard donnerait la supériorité matérielle à un seul individu ou à quelques individus, reconnaître la souveraineté comme appartenant alors, non pas à la foule, mais à cet individu ou à ces quelques individus. Voici quels sont, d'après Aristote, les vrais fondements du droit de la multitude, fondements que nous avons déjà en partie mis à découvert, en faisant voir comment il démontre l'absence de tout titre sérieux dans les diverses autres revendications de la souveraineté (3). Il déclare d'abord que, bien que ne résolvant pas encore toutes les difficultés, l'attribution de la souveraineté à la multitude plutôt qu'aux hommes distingués, qui sont toujours en minorité, peut sembler une solution à la fois équitable et vraie de la question. Si l'on peut, en effet, nier que tout membre de la multitude, pris à part, soit un homme remarquable, si l'on peut même affirmer que chaque membre de la majorité, considéré séparément, est inférieur à l'homme distingué, on doit d'autre part admettre que la majorité est au-dessus des hommes supérieurs, sinon individuellement, du moins en masse, de la même manière qu'un repas où chacun fournit son écot est toujours plus com-

(1) *Politique*, liv, III, ch. VI, § 3.
(2) *Politique*, liv. III, ch. VII, § 10.
(3) *Politique*, liv. III, ch. VI, §§ 4 et 5; ch. X, §§ 5 et 6.

Digitized by Google

plet que le repas isolé d'un des convives, de la même manière qu'un repas donné à frais communs est plus splendide que le repas dont une seule personne ferait la dépense. Aristote ramène ensuite la multitude à l'unité, en la considérant dans son ensemble comme un seul être ; chacun de ceux qui la composent a sa part de vertu, de sagesse, et tous en se réunissant forment, peut-on dire, un seul homme, ayant des mains, des pieds, des sens innombrables, un moral et une intelligence en proportion; on voit ainsi la foule rendre des jugements exquis sur les œuvres de musique et de poésie; celui-ci apprécie un point, celui-là un autre, et l'assemblée entière apprécie l'ouvrage dans son ensemble; dans la plupart des cas, la foule est ainsi meilleur juge qu'un individu, quel qu'il soit. Sans doute, on ne pourrait pas affirmer en thèse générale qu'il en soit toujours ainsi, et que telle soit invariablement la différence entre la multitude ou la majorité et le petit nombre des hommes distingués; mais la thèse est parfaitement juste, si on la restreint à telle multitude donnée. Aristote invoque encore une autre considération en faveur du droit du peuple : une grande quantité est toujours moins corruptible qu'une quantité moindre, par exemple une grande masse d'eau ; de même, la majorité est bien moins facile à corrompre que la minorité ; l'individu dominé par la colère ou par toute autre passion laisse nécessairement fausser son jugement; mais il est fort difficile que la majorité se laisse subjuguer par la passion, au point d'être tout entière dans l'erreur, ou de s'abandonner tout entière à la colère.

Si Aristote reconnaît ainsi la souveraineté comme appartenant au peuple, nous allons voir toutefois qu'il est loin de la reconnaître comme absolue, illimitée, et que, tout au contraire, il la restreint à plus d'un point de vue, système général d'ailleurs chez le Stagirite, qui ne professe guère de principes absolus, et tend toujours à limiter la portée de ses solutions.

Et d'abord, constatons qu'il place au-dessus de la souveraineté du peuple celle de la raison et de la justice (1). Le peuple est souverain, mais il faut que dans l'exercice de ses pouvoirs il se conforme aux prescriptions d'une loi supérieure ; en ce sens le principe de la souveraineté de la raison nous semble incontestable, et c'est aussi dans ce sens qu'Aristote l'adopte ; il nous

(1) *Politique*, liv. III, chap. VI, §§ 1 et 13.

Digitized by Google

montre qu'il se peut que les hommes revêtus de l'autorité suprême en fassent un mauvais usage, qu'ils en abusent, mais il se refuse à admettre les abus comme devenant le droit, et l'injustice comme devenant la justice, par cela seul que l'autorité établie déclare telle sa volonté sur un point donné; il pose même formellement en règle, en concluant, que la souveraineté doit appartenir aux lois fondées sur la raison. Ainsi, dans la pensée d'Aristote, c'est au peuple que revient la souveraineté, mais seulement une souveraineté relative : elle ne l'autorise pas à commettre des injustices, elle ne doit pas être comprise dans ce sens, que ce qui est illégitime de sa nature deviendrait légitime par cela seul qu'il l'aurait décrété. Il nous semble que l'on peut souscrire sans réserve à cette distinction d'Aristote entre la souveraineté de la raison et celle de la multitude, et que la vraie solution de la question se trouve dans la combinaison et la conciliation des deux principes, et non dans l'adoption exclusive de l'un ou de l'autre.

Aristote limite (1) ensuite la souveraineté des hommes libres et de la masse des citoyens, en déterminant les objets auxquels elle s'étend ou plutôt auxquels elle est réduite, ou, en d'autres termes, en énumérant les droits qui en découlent pour la multitude. Il serait dangereux, d'après lui, d'entendre cette souveraineté dans le sens que les magistratures même les plus importantes devraient être confiées à la masse des citoyens, c'est-à-dire, comme il l'explique, à tous les hommes d'une fortune et d'un mérite ordinaires : l'insuffisance de leurs lumières doit faire craindre, en effet, qu'ils ne commettent souvent des erreurs ou des injustices; d'autre part cependant, il ne serait ni juste ni prudent de les écarter de toutes les fonctions; il faut en conséquence adopter un moyen terme, en leur attribuant le droit de délibérer sur les affaires publiques et le droit de juger; c'est ainsi que Solon et quelques autres législateurs leur ont accordé le droit électoral et la censure des magistrats, tout en leur refusant l'occupation personnelle des fonctions publiques. Réunis en assemblée générale, ils perçoivent toujours les choses avec une intelligence suffisante; adjoints aux hommes distingués, ils rendent de grands services à l'État, de même que des aliments peu relevés, ajoutés à quelques aliments plus

(1) *Politique*, liv. III, chap. VI, §§ 6 et 7.



Digitized by Google

délicats, produisent par ce mélange une nourriture plus abondante, plus forte, plus substantielle et plus profitable; mais, pris isolément, les individus n'en sont pas moins incapables de juger.

Aristote rencontre ensuite les objections que l'on peut faire à son système (1), et notamment la suivante : Ceux-là seulement, dit-on, qui savent exécuter, ont les aptitudes voulues pour bien choisir; ainsi, c'est le géomètre qui doit choisir les géomètres ; c'est au pilote de désigner les pilotes; s'il est certains objets, certains arts, où l'on peut travailler sans avoir fait d'apprentissage, on ne peut certes jamais faire mieux que les hommes spéciaux ; donc, par la même raison, il ne faut concéder à la foule ni le droit d'élire les magistrats, ni le droit de leur faire rendre des comptes. Aristote réfute l'objection par des considérations analogues à celles que nous lui avons déjà vu émettre plus haut; il convient que les individus isolés jugent moins bien que les savants; mais, d'autre part, il est d'avis que, tous réunis, ou ils valent mieux, ou ils ne valent pas moins, sauf s'il s'agit d'une multitude tout à fait dégradée, hypothèse dans laquelle il ne faut pas se placer. Il est une foule de choses où l'artiste n'est ni le seul ni même le meilleur juge, et où l'on peut fort bien juger son œuvre, sans nullement posséder son art; une maison, par exemple, peut être appréciée par celui qui l'a construite; mais elle le sera bien mieux encore par celui qui doit l'habiter; ainsi encore le timonier du vaisseau se connaît mieux en gouvernails que le charpentier; enfin, ce n'est pas le cuisinier, c'est le convive qui juge le festin.

La discussion d'Aristote que nous venons d'analyser, tend à établir le droit de la multitude à la souveraineté et à l'exercice des pouvoirs qui en dérivent. Si l'on attribuait au raisonnement sur lequel il fonde cette thèse, la portée que permettent de lui donner et les termes mêmes dont il se sert, et la nature des arguments qu'il invoque, on pourrait considérer le Stagirite comme ayant revendiqué une part dans la jouissance et l'exercice du pouvoir souverain, c'est-à-dire le droit de participer à la direction des affaires publiques, pour tous les membres indistinctement quelconques du corps social; mais on lui prêterait ainsi une opinion qui n'est nullement la sienne. Pour connaître sa pensée véritable, il faut se rappeler la définition qu'il donne

(1) *Pol.*, liv. III, ch. VI, §§ 8 à 10.

Digitized by Google

du citoyen, et les conditions qu'il exige pour l'acquisition de ce titre; il ne suffit pas, en effet, dans son système, de faire partie de la masse des habitants ou membres d'un État pour être citoyen, dans le sens propre du mot; il refuse expressément cette qualité et les droits qu'il y attache à toute une catégorie de membres de la multitude, savoir, à tous ceux qui sont dans la nécessité de travailler pour vivre. Quand donc il établit le droit de souveraineté du peuple, avec les conséquences qui en découlent pour celui-ci, il ne s'agit pas de l'universalité des individus qui y sont compris, mais seulement de ceux d'entre eux qui, possédant une certaine fortune, sont par là soustraits à l'obligation de chercher dans le travail les moyens de subvenir aux nécessités de la vie.

Montesquieu n'adopte qu'en partie les idées d'Aristote au sujet des droits à accorder à la masse des citoyens. « Le peuple, dit-il(1), est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité. Il n'a à se déterminer que par des choses qu'il ne peut ignorer, et des faits qui tombent sous les sens. Il sait très-bien qu'un homme a été souvent à la guerre, qu'il y a eu tels ou tels succès : il est donc très-capable d'élire un général. Il sait qu'un juge est assidu, que beaucoup de gens se retirent de son tribunal contents de lui, qu'on ne l'a pas convaincu de corruption : en voilà assez pour qu'il élise un préteur. Il a été frappé de la magnificence ou des richesses d'un citoyen : cela suffit pour qu'il puisse choisir un édile. Toutes ces choses sont des faits dont il s'instruit mieux dans la place publique qu'un monarque dans son palais. » Seulement, l'auteur de l'*Esprit des lois* ajoute immédiatement : « Mais le peuple saura-t-il conduire une affaire, connaître les lieux, les occasions, les moments, en profiter? Non, il ne le saura pas. » Et ailleurs encore(2) il dit : « Le grand avantage des représentants, c'est qu'ils sont capables de discuter les affaires; le peuple n'y est point du tout propre. »

Les idées de Montesquieu s'écartent donc de celles d'Aristote en deux points importants : — d'abord, le Stagirite accorde au peuple le droit de délibérer sur les affaires publiques, tandis que Montesquieu le proclame absolument incapable sous ce rapport; ces

(1) *Esprit des lois*, liv. II, chap. II.
(2) *Id.*, liv. XI, chap. VI.

Digitized by Google

deux solutions si opposées peuvent également se justifier, comme ayant leur raison d'être dans la différence des temps ; dans l'antiquité, en effet, l'étendue restreinte des États produisait cette conséquence, que la généralité des citoyens réunissaient d'ordinaire toutes les conditions voulues pour pouvoir délibérer et statuer en connaissance de cause sur les questions d'intérêt public; de nos jours, au contraire, vu le développement considérable qu'ont pris les États à tous les points de vue, et eu égard à la complication d'intérêts qui en est résultée, il n'est pas possible de soutenir que la masse des citoyens de n'importe quel pays présentent, pour l'exercice conscient et raisonné des mêmes droits, autant de garanties que les membres des cités antiques ; si même on laisse de côté cette condition d'une fortune ordinaire qu'exige Aristote pour l'obtention du titre de citoyen, il est donc encore parfaitement rationnel qu'il attribue à la multitude dans l'antiquité un droit que Montesquieu lui refusait, et avec raison, dans les temps modernes; ajoutons, dans le même sens, que l'étendue des États d'aujourd'hui oppose un obstacle insurmontable à ce que le peuple exerce encore, comme autrefois, par lui-même le pouvoir législatif; — en second lieu, Montesquieu concède les droits électoraux au peuple tout entier, sans en subordonner l'obtention à aucune condition de cens, tandis qu'Aristote ne les accordait qu'à ceux des membres de la multitude qu'une fortune suffisante soustrayait à la nécessité de travailler pour vivre; la solution du publiciste moderne est ainsi plus radicale que celle du philosophe de l'antiquité ; mais aujourd'hui même, il nous semble encore douteux que ce soit à celle de Montesquieu qu'il faille donner la préférence ; sans vouloir défendre ou préconiser ici tel ou tel système électoral déterminé, nous devons dire que la raison et la prudence, à notre avis, ne permettent d'appeler dans les comices que ceux dont les votes peuvent être présumés véritablement libres et réfléchis, eu égard aux garanties d'indépendance et de lumières qu'ils présentent; or, l'ignorance dont sont encore atteintes tant de classes, et les influences, occultes ou autres, qui s'exercent, d'une manière si prépondérante, à la faveur de cette ignorance et de la pauvreté qui l'accompagne si souvent, cette ignorance, cette pauvreté et ces influences sont trop manifestes pour ne pas faire éclater à tous les yeux les dangers que présenterait l'attribution du droit de suffrage à tous les citoyens indistinctement, sans aucune condition de cens, c'est-à-dire sans rien qui garantisse qu'ils ne sont pas de simples

Digitized by Google

instruments, suivant l'impulsion que leur imprime une volonté étrangère.

Aristote limite encore le principe de la souveraineté de la multitude ou de l'égalité de tous dans l'État, en ce qu'il est d'avis(1) que, dans la répartition à faire du pouvoir politique, il faut tenir compte de la prééminence en certains mérites; mais il insiste sur ce point, qu'il ne faut pas tenir compte ici de toute espèce d'inégalité, et qu'on ne doit mettre en concurrence que les objets contribuant à la formation de l'État. Il admet ainsi qu'il soit accordé une distinction particulière à la noblesse, à la liberté, à la fortune, attendu que l'État se constitue d'hommes libres et d'hommes possédant le cens légal, et qu'il ne peut exister de cité composée seulement de pauvres, comme il n'en existe point composée seulement d'esclaves. Il veut aussi qu'à ces premiers éléments on en joigne deux autres, la justice et la valeur guerrière, sans lesquels l'État ne pourrait pas non plus subsister; car si les premiers sont indispensables à son existence, les derniers le sont à sa bonne administration; et ainsi tous ces éléments, ou du moins la plupart, peuvent à juste titre se disputer l'honneur de former la condition nécessaire pour l'existence de la cité; mais, d'après Aristote, c'est surtout à la science et à la vertu qu'il appartient de faire et d'assurer son bonheur. — Nous nous bornons ici à indiquer les restrictions qu'Aristote établit ainsi à l'égalité absolue de tous les membres du corps social, restrictions du reste que nous avons déjà en partie signalées; nous ferons seulement remarquer que si les principes qu'il émet à ce sujet sont clairs, il n'en est pas de même de l'application pratique qu'il entend leur donner; nous voyons bien les avantages qu'il accorde à la fortune en exigeant un certain cens pour la jouissance des droits politiques; il est aussi facile de concevoir de quelle manière on pourrait réaliser le principe en vertu duquel il réclame des priviléges pour la naissance; mais il n'est pas possible de combler les lacunes de son système, en déterminant la portée pratique de la prééminence qu'il revendique pour la liberté, la justice et la valeur guerrière; il ne s'explique ni sur la place que ces éléments doivent occuper dans l'État, ni sur les conditions à réunir pour pouvoir exercer les droits qui leur seraient attribués. Nous n'insistons pas sur ce point, ne nous

(1) *Politique*, liv. III, chap. VII, §§ 2 à 6.

Digitized by Google

étant proposé ici que de passer en revue les principes divers au nom desquels il restreint la souveraineté de la multitude.

Enfin Aristote établit encore en faveur du génie une dérogation importante au principe de l'égalité des citoyens ou de la souveraineté du peuple (1). Lorsque, dans l'État, il se rencontre un individu, ou même plusieurs individus, trop peu nombreux toutefois pour constituer à eux seuls une cité entière, que leur supériorité élève tellement au-dessus de tous les autres citoyens, que le mérite de ceux-ci ne puisse d'aucune manière entrer en balance avec le leur, de tels hommes, dans la pensée d'Aristote, ne peuvent être compris dans la cité; ce serait leur faire injure que de les rabaisser au niveau de l'égalité commune, eux que leurs vertus et leurs talents mettent si complétement hors de comparaison qu'on devrait pour ainsi dire les regarder comme des dieux parmi les hommes; la loi n'est point faite pour ceux qui dépassent à ce point tous les autres : ils sont à eux-mêmes leur propre loi; on se rendrait ridicule, si l'on cherchait à leur imposer des règles; car ils pourraient répondre ce que, d'après Antisthène, les lions répondirent aux lièvres réclamant l'égalité pour tous les animaux, à savoir que de pareilles prétentions devaient être soutenues avec des ongles et des dents de lion. Dans la cité parfaite, toute supériorité autre que celle du mérite, par exemple la supériorité de richesse ou d'influence, ne peut donner lieu à aucune difficulté; mais que statuer à l'égard de la supériorité de mérite ? Certes, on ne peut pas dire qu'il faille rejeter et bannir de l'État le citoyen qu'elle distinguerait; d'autre part, on ne peut pas prétendre non plus qu'il faille l'astreindre à l'obéissance, car ce serait presque vouloir commander à Jupiter, ou prétendre partager la puissance avec lui; le seul parti donc qui reste à prendre, c'est que tous les citoyens se soumettent, de leur plein gré, à ce grand homme, et qu'ils lui accordent la royauté à perpétuité.

La discussion d'Aristote au sujet de la souveraineté, et spécialement sa théorie sur les droits du génie, ont été l'objet des appréciations les plus rigoureuses, et lui ont valu les reproches les plus amers et les plus sanglants. On l'a d'abord accusé d'être un partisan de la tyrannie; on l'a soupçonné ensuite de n'avoir voulu, par sa théorie de la souveraineté du génie, qu'adresser une basse

(1) *Politique*, liv. III, chap. VIII, §§ 1, 2, 7.

Digitized by Google

flatterie à Alexandre de Macédoine ; enfin M. Sudre[1], appréciant d'une manière générale toute la discussion sur la souveraineté, déclare qu'il n'y a rien de plus remarquable que cette discussion comme vigueur de logique, comme éclat et étendue d'aperçus, si on l'examine dans ses détails, mais qu'il n'y a rien de plus confus, de plus incertain, de plus timide, si on la considère dans son ensemble, Aristote reprenant et développant toutes les solutions données à la question, appuyant et combattant chacune d'elles par des arguments profonds et ingénieux, mais s'abstenant de conclure. Tout en ayant plus d'une réserve à faire au sujet de l'ensemble du système d'Aristote, nous croyons qu'aucun de ces trois reproches n'est fondé, et c'est ce que nous établirons en quelques mots.

Il n'est pas à méconnaître qu'Aristote est disposé à attribuer certains priviléges, des priviléges considérables même, au génie; ce point résulte clairement des passages du chap. VIII du liv. III que nous avons analysés, et il prend du reste soin de formuler la même idée ailleurs encore, ainsi dans le § 12 du chap. XI du liv. III et dans le § 1 du chap. XIII du liv. IV ; mais cela ne suffit pas pour permettre de le représenter comme un partisan de la tyrannie; nous le verrons, en effet, se prononcer de la manière la plus énergique contre cette forme de gouvernement; de plus, s'il est vrai qu'en certains passages il reconnaît des droits au génie, il ne consacre néanmoins aucune partie de son ouvrage à l'exposition et au développement de ce système, comme il le fait pour tous les autres, et, observation qui détermine l'interprétation qu'il faut faire de ce silence, lorsqu'il traite de la royauté du mérite, c'est toujours en la présentant comme une exception au principe de la souveraineté du peuple ou à celui de l'occupation alternative du pouvoir par tous les citoyens; il est même à remarquer que, dans les passages que nous avons résumés, s'il commence par placer l'homme de génie au-dessus de la loi, sa conclusion est toutefois que le seul parti que les citoyens semblent devoir adopter, est de se soumettre, de leur plein gré, à ce grand homme et de le prendre pour roi durant sa vie entière, c'est-à-dire que, tout en paraissant d'abord accorder le pouvoir comme un droit au génie, le Stagirite finit par ne le lui reconnaître qu'en vertu d'une délégation de la masse des

(1) *Op. cit.*, p. 328.

Digitized by Google

citoyens, ce qui constitue une nouvelle reconnaissance du principe de la souveraineté populaire.

On a ensuite accusé Aristote de n'avoir été inspiré, dans sa théorie de la royauté du génie, que par le désir de complaire à son royal élève, Alexandre le Grand; Montesquieu l'accuse même (1) d'une manière générale de s'être laissé aveugler par sa passion pour le Macédonien, mais en négligeant de préciser les erreurs et les fautes que cette passion lui aurait fait commettre. M. Barthélemy-Saint-Hilaire (2) fait bonne justice de cette accusation, en rappelant que, quelques lignes plus bas, Aristote proscrit énergiquement, pour les fils des rois, cette hérédité qui avait fait monter Alexandre sur le trône, et qu'il en fait ressortir toute l'injustice et tous les dangers : un courtisan ne commettrait pas de pareilles contradictions; il imaginerait peut-être bien un système tel que celui de la souveraineté du génie, mais il ne viendrait pas ensuite condamner dans sa source le pouvoir dont est revêtu l'objet de ses flatteries et de son culte.

Quant à la critique de M. Sudre enfin, elle ne nous paraît pas plus fondée que les deux précédentes; nous n'apercevons nulle trace des incertitudes, des angoisses, des doutes auxquels il déclare le génie d'Aristote livré; nous ne voyons nullement celui-ci en proie à l'indécision et dans l'impossibilité de se soustraire à ses perplexités en se rattachant à l'un ou à l'autre système déterminé; il nous semble, au contraire, que toute la discussion que nous avons reproduite ne tend qu'à une seule fin, démontrer la souveraineté du peuple, et que le philosophe grec ne cesse de marcher vers cette solution en parfaite connaissance de cause et tout à fait délibérément; on pourrait presque dire même, avec M. Barthélemy-Saint-Hilaire (3), qu'il expose les droits rationnels de la majorité aussi bien que pourrait le faire un démocrate de nos jours; peut-être à cet égard cependant y aurait-il lieu de faire une réserve : il fonde en général la souveraineté du peuple sur des raisons exclusivement négatives, en montrant que tout homme quelconque est toujours et nécessairement inférieur en capacité, en richesse, en vertu, en mérite, à la masse considérée dans son ensemble, et qu'en conséquence,

(1) *Esprit des lois*, liv. XXIX, chap. XIX.
(2) *Op. cit.*, p. LXXV.
(3) Note du § 4 du chap. VI du liv. III.

Digitized by Google

attribue-t-on la souveraineté à la capacité, à la fortune, au mérite ou à la vertu, c'est toujours à la masse qu'elle revient; s'appuyant surtout sur ces raisons négatives, il ne fait pas assez ressortir le droit de tout individu de prendre part à la direction de l'État, c'est-à-dire à la direction de sa vie politique, comme de toutes les autres sphères de sa vie, droit qui, en principe et sauf les cas d'incapacité, ne saurait être méconnu dans aucun homme, et d'où dérive logiquement la souveraineté du peuple. Ce n'est pas que ce côté de la question échappe complétement à Aristote : nous le voyons, en effet, déclarer formellement que tous les citoyens ont raison de se croire des droits, et que la justice dans les lois, c'est l'égalité; mais c'est un point qu'il ne développe nullement, et dont il ne songe même pas à tirer parti pour étayer ou affermir sa thèse de la souveraineté de la multitude. Quoi qu'il en soit des lacunes qui peuvent exister dans l'argumentation d'Aristote, sa conclusion n'en apparaît pas moins d'une manière claire; aussi M. Sudre lui-même, après lui avoir reproché toutes ses prétendues fluctuations, finit-il par lui reconnaître une opinion propre et personnelle, en admettant que sa véritable doctrine est celle de la souveraineté de la majorité(1).

Après avoir défendu Aristote contre les attaques injustes qui ont été dirigées contre lui, nous devons dire ce que nous pensons de sa théorie concernant les droits du génie. M. Barthélemy-Saint-Hilaire (2) déclare le Stagirite prévoyant et sage pour l'avoir émise; il ajoute que l'humanité a pensé précisément comme le philosophe, qu'elle s'est soumise à César, à Cromwell, à Napoléon, qu'elle a toujours permis l'usurpation au génie, et qu'elle en a quelquefois profité, parce que l'intérêt personnel du génie se confond le plus souvent avec l'intérêt de tous. Nous repoussons absolument, pour notre part, la théorie d'Aristote, et nous pensons qu'on ne peut lui accorder aucune place dans la science. Sans doute, il se peut qu'en fait, par suite d'un concours spécial de circonstances, un homme supérieur, s'emparant du pouvoir suprême, ait rendu ou rende à une nation les services les plus signalés; mais, laissant de côté les arguments que nous fournit l'histoire en nous montrant tous les maux réels causés par les prétendus sauveurs des nations, à côté de tout le bien qu'on leur

(1) *Op. cit.*, p. 333.
(2) *Op. cit.*, p. LXXV; note du § 1 du chap. VIII du liv. III.

Digitized by Google

attribue à plus ou moins juste titre, nous sommes d'avis qu'une doctrine dont l'application exige, pour être avantageuse à un peuple, tant de conditions diverses, dont la valeur réelle et positive est si complétement subordonnée à la valeur morale de celui au profit direct duquel elle est réalisée, et dont la mise en pratique ne s'est pas produite une seule fois de telle sorte qu'on puisse y donner une adhésion sans réserve, une pareille doctrine n'a pas droit d'entrée dans la science ; la science, en effet, se compose de règles et de principes, et qui dit règle et principe suppose nécessairement la généralité, ou tout au moins une certaine généralité, excluant tout ce qui n'est qu'exceptionnel et tout ce qui ne constitue que des cas isolés, insuffisants par là-même pour donner lieu à une théorie quelconque. En outre, ne voit-on pas tous les dangers que présenterait l'adoption d'une telle thèse? Nous ne dirons sans doute pas qu'elle justifie toutes les usurpations, qu'elle consacre tous les despotismes ; mais assurément elle les provoque, elle sert à les excuser, elle les justifie aux yeux des usurpateurs et des despotes ;e lle contribue, pour une part considérable, aux illusions de ceux d'entre eux qui sont sincères en se croyant appelés à la domination en vertu de leur supériorité, et elle fournit un appui sérieux aux ambitieux et aux habiles qui ne veulent que satisfaire des passions tout égoïstes, en cherchant à faire accepter ou à imposer leur domination ; à ce point de vue encore, notre conclusion est qu'on ne peut reconnaître aucune valeur scientifique à une doctrine qui, le plus souvent, ne servirait qu'à provoquer l'emploi de la force et de la ruse, à leur donner des facilités particulières, et à justifier leur triomphe aux yeux des intéressés ou des naïfs.

### IV. — De l'ostracisme.

(Liv. III, chap. VIII.)

La question de la souveraineté amène incidemment Aristote à parler de l'ostracisme. Il se demande quelle conduite il y aurait lieu de tenir à l'égard de l'individu ou à l'égard des individus qui s'élèveraient tellement au-dessus de tous les autres citoyens qu'il n'y aurait pas de comparaison possible entre le mérite et l'influence des uns et des autres. Il indique d'abord la manière dont la question avait été tranchée dans les États démocratiques ; dans ces États, où l'on s'attachait avant tout, et plus que partout ailleurs, à l'égalité, dès qu'un citoyen semblait avoir acquis une

Digitized by Google

influence prépondérante par sa fortune, par le nombre de ses partisans, ou par quelque autre avantage politique, on avait recours contre lui à l'ostracisme, c'est-à-dire qu'on le bannissait de la cité pour un temps plus ou moins long. Aristote ne prononce pas contre l'institution de l'ostracisme une condamnation absolue; il sait parfaitement qu'elle existe dans les gouvernements corrompus, que ceux-ci s'en servent dans des intérêts particuliers, qu'ainsi, en pratique, l'usage qu'on en fait n'est point absolument juste, et qu'au lieu d'avoir en vue l'intérêt de la république, on n'est guidé que par l'esprit de faction ; mais il déclare que l'institution se rencontre aussi dans les gouvernements d'intérêt général, et il la justifie par une comparaison qu'il emprunte aux autres sciences et aux autres arts : un peintre ne laisserait évidemment pas dans son tableau un pied qui ne serait pas en rapport avec les proportions données aux autres parties du corps, quelle que fût la perfection avec laquelle ce pied serait dessiné; un constructeur de navire n'emploierait pas davantage une proue, ou toute autre pièce du bâtiment, qui serait disproportionnée eu égard au reste du vaisseau; enfin, un choriste en chef n'admettrait point dans le chœur un musicien qui aurait une voix plus forte et plus belle que toutes les autres réunies; de même, Aristote admet que les monarques suivent une ligne de conduite semblable, pourvu qu'ils ne recourent à l'expédient de l'ostracisme que lorsque le maintien de leur autorité est réclamé par l'intérêt de l'État même. La conclusion du Stagirite est donc que les principes sur lesquels se fonde l'ostracisme appliqué aux supériorités bien reconnues, ne sont pas dénués de toute justice, au moins politique; il préfère sans doute que les institutions établies dès l'origine soient réglées de telle sorte que la cité puisse se passer de ce remède; mais toutefois, si le législateur reçoit de seconde main le gouvernail de l'État, il lui permet de recourir, dans le besoin, à ce moyen de réforme. Notons cependant qu'il n'admet pas cette solution, dans la cité parfaite, à l'égard de la supériorité du génie; pour celle-ci, on s'en souvient, il est d'avis que le seul parti que naturellement tous les citoyens semblent devoir adopter, est de se soumettre de leur plein gré au grand homme, et de le prendre pour roi durant sa vie entière.

Montesquieu[1] accorde son approbation à l'institution de

(1) *Esprit des lois*, liv. XXVI, chap. XVII.

Digitized by Google

l'ostracisme; à ses yeux, cet usage, loin de pouvoir flétrir le gouvernement populaire, est au contraire très-propre à en prouver la douceur, et, si l'on fait attention que ce jugement du peuple comblait de gloire celui contre qui il était rendu, et que, lorsqu'on en eut abusé à Athènes contre un homme sans mérite, on cessa dès ce moment de l'employer, on doit regarder comme une loi admirable celle qui prévenait les mauvais effets que pouvait produire la gloire d'un citoyen, en le comblant d'une nouvelle gloire. Toutefois Montesquieu n'approuve l'ostracisme qu'à la condition qu'il soit organisé comme il l'était à Athènes, où le législateur avait admirablement senti l'extension et les bornes qu'il devait donner à sa loi, tandis qu'il le blâme tel qu'il était organisé à Syracuse, où il causa mille maux, parce que la loi avait été faite sans prudence(1). Grote partage la même opinion. Nous nous rallions également à cette manière de voir, mais en faisant cette réserve, que ce qui était possible ou même nécessaire dans l'antiquité est devenu aujourd'hui à la fois impossible et inutile : impossible, parce que nos idées modernes interdisent absolument de punir un citoyen qui n'a commis aucune action défendue par la loi; en d'autres termes, parce que le premier principe de notre droit pénal, c'est que la répression suit le délit et jamais ne le précède; inutile, parce que l'étendue, l'organisation et les conditions générales des États de nos jours ne permettent pas de supposer qu'il soit encore à craindre, comme dans les petits États de l'antiquité, qu'un individu, par sa richesse, par son crédit, par sa clientèle, par son mérite, par sa gloire, en un mot par une supériorité quelconque, puisse acquérir une influence assez considérable pour contrebalancer les volontés réunies de tous les autres membres de l'État, et pour pouvoir s'emparer de l'autorité et s'y maintenir en opposition avec le vœu public, avec le vœu général de la nation.

### V. — Division des gouvernements et des constitutions.

(Livre III, chap. IV, §§ 1, 4 à 7; chap. V, §§ 1 à 9).

Au début du chap. IV, Aristote annonce qu'il va examiner la question de savoir s'il existe une ou plusieurs constitutions

(1) *Op. cit.*, liv. XXIX, chap. VII.

Digitized by Google

politiques, et, dans le cas où il y en aurait plusieurs, quels en sont la nature, le nombre et les différences.

Mais avant de passer à cet examen, il nous explique ce qu'il entend par constitution : la constitution, d'après lui, est ce qui détermine dans l'État l'organisation régulière de toutes les magistratures, mais surtout de la magistrature souveraine ; et le souverain de la cité, c'est en tous lieux le gouvernement ; le gouvernement est la constitution même. Nous reviendrons plus loin sur la distinction que fait Aristote entre la constitution et les lois ; ici nous signalerons seulement l'erreur dans laquelle il tombe en admettant que le souverain et le gouvernement ne font qu'un ; la confusion entre le souverain et le gouvernement a été une erreur générale jusqu'au XVIII^e siècle ; Rousseau, le premier, a clairement établi la différence qu'il y a entre l'un et l'autre, en montrant que le souverain a la puissance législative, tandis que le gouvernement n'a que la puissance exécutive, et qu'ainsi le gouvernement, corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique, n'est que le ministre du souverain dont il reçoit et exécute les ordres (1).

Voyons maintenant la classification que fait Aristote des gouvernements et des constitutions.

Il divise d'abord les constitutions en deux grandes catégories : les constitutions pures et les constitutions corrompues ; les constitutions pures sont toutes celles qui ont en vue l'intérêt général, et qui par là sont conformes à la justice ; les constitutions corrompues, corruptions ou déviations des bonnes constitutions, sont toutes celles qui ne visent que l'intérêt personnel des gouvernants, et qui sont ainsi viciées dans leur essence ; ces dernières se rapprochent beaucoup du pouvoir du maître sur l'esclave, alors qu'au contraire la cité est une association d'hommes libres.

Aristote applique ensuite ce principe de division aux différentes constitutions, distinguées d'après les solutions diverses qui peuvent être données à la question de la souveraineté ; or, ces solutions sont au nombre de trois, le souverain devant nécessairement être ou un seul individu, ou une minorité, ou enfin la masse des citoyens ; il arrive ainsi à reconnaître six formes de gouver-

(1) *Contrat social*, liv. III, chap. 1^er.

Digitized by Google

nement différentes, savoir : d'abord, trois formes de gouvernement pures, c'est-à-dire celles où, soit le maître unique, soit la minorité, soit la majorité, gouvernent dans l'intérêt de tous ; quand la monarchie ou le gouvernement d'un seul ne tend qu'au bien général, on lui donne communément le nom de royauté ; avec la même condition, le gouvernement de la minorité, pourvu que celle-ci ne se réduise pas à un seul individu, est appelé aristocratie, soit parce que le pouvoir est aux mains des gens d'élite, soit parce que ceux-ci en usent en vue du plus grand profit de l'État et des associés ; enfin, quand la multitude gouverne dans le sens de l'intérêt général, le gouvernement reçoit, comme dénomination spéciale, la dénomination générique de tous les gouvernements, c'est-à-dire celle de république ; — ensuite, trois formes de gouvernement corrompues, c'est-à-dire celles où, soit le maître unique, soit la minorité, soit la majorité, gouvernent dans leur propre intérêt, c'est-à-dire l'intérêt d'un seul, celui de quelques-uns, ou celui de la foule ; lorsque la monarchie n'est gouvernée que pour le profit personnel du monarque, on l'appelle tyrannie ; lorsque le gouvernement de la minorité n'a en vue que l'avantage particulier des riches, il prend le nom d'oligarchie ; enfin lorsque le gouvernement de la majorité ne vise que l'intérêt des pauvres, il porte le nom de démagogie ; ainsi, la tyrannie est le gouvernement d'un seul, régnant en maître sur la société politique ; l'oligarchie a pour caractère distinctif la suprématie politique des riches ; enfin la démagogie consiste dans la prédominance des pauvres sur les riches.

La double classification qu'adopte ici Aristote ne présente aucune idée nouvelle, aucune idée qui lui appartienne en propre ; les trois points dont elle se compose, savoir la répartition des gouvernements d'après le siége de la souveraineté, la division générale de toutes les constitutions en constitutions pures et constitutions corrompues, suivant la prédominance de l'intérêt général ou d'un intérêt particulier, enfin les gouvernements d'intérêt général considérés comme les seuls gouvernements légitimes, voilà trois idées que nous avons déjà eu à signaler chez des publicistes antérieurs au Stagirite ; on se rappelle, en effet, qu'Hérodote, dans une discussion célèbre, examine les avantages et les inconvénients respectifs de la monarchie, de l'aristocratie et de la démocratie ; on se souvient aussi que, dans le *Politique*, Platon distingue d'abord trois formes de gouvernement, la monarchie, la domination du petit

Digitized by Google

nombre, et la démocratie ou commandement de la multitude, et qu'il subdivise ensuite chacune de ces trois formes de gouvernement en deux, suivant qu'on gouverne selon les lois ou contrairement aux lois; on se rappelle enfin que, dans les *Lois*, Platon déclare que les gouvernements ne tendant qu'à l'intérêt particulier de ceux qui gouvernent, sont indignes de ce nom, qu'il n'y a de lois véritables que celles tendant au bien commun de l'État, et que les lois dont le seul but est l'avantage de quelques-uns, appartiennent à des partis et non pas à des gouvernements. Il faut cependant reconnaître, avec M. Barthélemy-Saint-Hilaire (1), que si la division des trois formes de gouvernement était déjà vulgaire du temps d'Aristote, il a le mérite toutefois de l'avoir le premier systématisée et mise dans tout le jour nécessaire, et que c'est sur elle qu'il a réglé toute l'ordonnance de sa politique. Nous n'avons plus à apprécier cette classification, sur laquelle nous nous sommes suffisamment expliqué plus haut.

En ce qui concerne la division des gouvernements en gouvernements d'intérêt général et gouvernements d'intérêt particulier, nous ferons observer qu'elle compte encore des adhérents; ainsi, Destutt de Tracy (2) distingue les gouvernements en deux classes, gouvernements nationaux ou d'intérêt général, et gouvernements spéciaux ou d'intérêt privé, ce qui n'est que la reproduction de la distinction d'Aristote. Mais, à notre avis, cette classification est loin d'être irréprochable; c'est avec raison, croyons-nous, que Hobbes (3) objecte que les trois secondes dénominations proposées par Aristote sont toutes de haine et de mépris, et qu'elles ne désignent nullement des gouvernements de principes différents. M. Barthélemy-Saint-Hilaire répond à cette objection (4) que c'est précisément ce qu'Aristote a entendu dire, en employant le mot de déviations pour désigner les formes de gouvernement corrompues dont il fait sa seconde catégorie. Mais à cela il faut répliquer que la science ne peut admettre une classification des gouvernements qui s'appuie, non pas sur le principe même ou l'organisation des

(1) *Op. cit.*, note du § 1 du chap. v du liv. III.
(2) *Commentaire sur Montesquieu*, liv. II, p. 26.
(3) *Imperium*, ch. 7, § 3.
(4) Note du § 4 du chap. v du liv. III.

Digitized by Google

divers gouvernements, non pas sur leurs différences intrinsèques, mais sur la manière dont usent du pouvoir ceux qui en sont revêtus, sur les qualités morales dont ils font ou non preuve dans l'exercice de leurs fonctions, c'est-à-dire sur quelque chose de tout à fait en dehors des constitutions mêmes.

Il ne nous reste plus ici qu'à présenter une observation de terminologie. Aristote emploie toujours le terme démocratie en mauvaise part; comme ce mot n'est plus guère pris aujourd'hui dans ce sens, nous le remplaçons, chaque fois qu'Aristote s'en sert, par le terme démagogie, auquel s'attache la signification défavorable que le Stagirite exprimait par celui de démocratie.

Nous allons examiner maintenant, d'abord la constitution qu'Aristote propose comme type et comme modèle, et ensuite les constitutions positives ou imparfaites avec les nombreuses observations qu'elles lui suggèrent.

---

Digitized by Google

# CHAPITRE IV.

## THÉORIE GÉNÉRALE DE LA CITÉ PARFAITE.

**Objet de ce chapitre. — Du but de l'État. — Conditions matérielles de la cité parfaite. — Conditions morales de la cité parfaite. — Des éléments indispensables à l'existence de l'État ; des fonctions et des classes sociales ; des droits politiques. — La propriété. — Droit absolu de l'État sur les citoyens. — L'éducation.**
**De la cité parfaite d'Aristote comparée à la cité parfaite de Platon.**

**(Liv. IV et V.)**

### I. — Objet de ce chapitre.

On est généralement disposé à croire qu'Aristote, le chef de l'école expérimentale, comme on l'appelle, n'admettait pas de bien absolu en politique, et qu'il ne reconnaissait qu'un bien relatif, variant suivant les circonstances. Mais c'est là une erreur. Adoptant une idée qui venait naturellement à l'esprit tout spéculatif des Grecs, et suivant en cela l'exemple que bien d'autres, ainsi Platon, Hippodamus de Milet, Phaléas de Chalcédoine, lui avaient donné, Aristote aussi rechercha les conditions de l'organisation de l'État parfait ; dans le liv. VI, chap. 1er, il déclare en termes formels que la science politique doit rechercher quelle est la meilleure forme de gouvernement, quelle est sa nature, à quelles conditions elle serait aussi parfaite qu'on peut le désirer, en faisant abstraction de tout obstacle extérieur. Toutefois, s'il admet qu'il existe un système politique qui, en soi et absolument, serait le meilleur, il n'admet pas qu'il suffise d'imaginer un gouvernement parfait ; il veut surtout que ce soit un gouvernement praticable, facile à appliquer, s'accommodant enfin à tous les États. Il condamne donc les publicistes qui ne proposent que des constitutions inexécutables et au plus haut point compliquées, ou qui, s'ils s'arrêtent à des idées plus pratiques, ne font que louer Lacédémone ou un État quelconque aux dépens de tous les autres : quand on préconise un système, il faut qu'il puisse être



Digitized by Google

accepté et mis aisément à exécution, étant donnée la situation des États existants.

Dans le § 1 du chap. IV du liv. IV, il déclare qu'il va passer en revue les principes nécessaires et les bases essentielles d'un gouvernement qui serait constitué à souhait, ajoutant que, comme cet État parfait ne peut exister sans les conditions indispensables à sa perfection même, il est permis de se les donner toutes à l'avance, par hypothèse, telles qu'on les désire, pourvu qu'on n'aille point jusqu'à supposer l'impossible. En conséquence donc, à la suite de Platon, il se met à la recherche de l'État idéal, et cette recherche remplit deux livres entiers de la *Politique*.

Le présent chapitre est consacré à l'exposition et à l'appréciation de la cité parfaite conçue par Aristote. Nous faisons remarquer dès maintenant que, dans cette conception, son génie positif, repoussant en général tout ce qui n'est que rêve, abstraction ou chimère, lui a surtout donné pour guides l'expérience et la pratique, en lui faisant choisir, parmi les faits réels et accomplis, ceux qui lui paraissaient les meilleurs, les plus justes et les plus utiles, pour les combiner, en faire les éléments constitutifs de l'État idéal, et les élever ainsi à la hauteur d'une théorie et d'un système.

## II. — Du but de l'État.

(Liv. IV, chap. I, II et III.)

En ce qui concerne la mission de l'État, Aristote ne fait ici que répéter ce qu'il a déjà dit dans les livres précédents, à savoir que le but essentiel de la vie, et pour l'individu isolé et pour l'association en général, c'est le bonheur; que celui-ci ne peut s'obtenir que par la vertu, qu'il ne peut jamais accompagner le vice, qu'il est toujours en proportion de la sagesse et de la soumission à ses commandements; c'est par elle exclusivement que l'homme et l'État peuvent prospérer. Le législateur éclairé ne vise qu'à donner à la cité entière, aux individus divers qui la composent, toute la vertu et tout le bonheur dont ils sont susceptibles, et à cette fin il modifie, selon les circonstances, le système et les exigences de ses lois. L'État le plus parfait est celui où les lois sont telles que chaque citoyen peut au plus haut degré pratiquer la vertu et vivre constamment heureux; c'est celui qui procure à ses membres, dans le cours ordinaire des choses, la félicité la plus parfaite que comporte leur condition. Dans le chap. XIII, § 5, du liv. IV,

Digitized by Google

Aristote répète encore que c'est au législateur de former les citoyens à la vertu, et que pour cela il doit connaître et les moyens de les y mener et le but essentiel de la vie la meilleure.

Aristote repousse le système qui assigne la conquête comme le but de la cité, et qui ne découvre de félicité pour l'État que dans la domination et le despotisme. En fait, dans certains États, la constitution n'a d'autre but que la soumission des peuples voisins ; mais comment pourrait-on donner comme fin à la politique ce qui n'est pas même légitime ? C'est violer toutes les lois que de rechercher la suprématie par toutes sortes de moyens, bons ou mauvais ; le triomphe peut parfaitement n'être pas juste. Comment ce qu'on ne trouve ni bon ni équitable pour soi-même, ne rougit-on pas de le pratiquer à l'égard des autres ? Pour soi, on réclame hautement justice ; on ne s'en soucie nullement quand il s'agit d'autrui. Tout despotisme est illégitime, sauf quand le maître et le sujet sont l'un et l'autre institués par la nature ; il ne faut donc vouloir établir son empire que sur les êtres destinés à vivre dans la dépendance, et non pas sur tous indistinctement. Ainsi, les institutions guerrières doivent être regardées, non point comme le but suprême et la fin dernière de l'État, mais seulement comme des moyens pour parvenir à ce but. Si l'État a des voisins, la loi doit avoir soin de régler les relations qu'il convient d'entretenir avec eux, et les obligations auxquelles on est tenu à leur égard.

Les mêmes idées sont reproduites par Aristote dans les §§ 8 à 20 du chap. XIII du liv. IV. Sans doute, il y reconnaît que l'État, pour pouvoir jouir de la paix, doit avoir de la prudence, du courage et de la fermeté ; que, lorsqu'on ne sait pas braver le danger, on devient la proie du premier agresseur ; et même que la guerre rend forcément justes et sages des hommes qu'enivrent et pervertissent les succès, le loisir et la paix. Mais il n'en érige pas moins en principe que la guerre ne doit se faire qu'en vue de la paix ; que s'il faut être également prêt au travail et au combat, le loisir et la paix sont néanmoins préférables ; qu'il faut savoir exécuter les choses utiles et nécessaires, mais que cependant le beau est supérieur à tout le reste. Pour démontrer l'erreur de ceux qui avaient tant admiré la constitution de Sparte et son auteur, alors que celui-ci l'avait dirigée tout entière vers la conquête et la guerre, il invoque à la fois les faits et la raison : les faits, car depuis que la puissance spartiate était renversée, tout le monde convenait que Lacédémone n'était

Digitized by Google

point heureuse, ni son législateur irréprochable; la raison, car commander à des hommes libres vaut assurément bien mieux et est bien plus conforme à la vertu que de commander à des esclaves. De plus, il ne faut pas juger un État heureux, ni un législateur digne d'éloges, quand ils ont uniquement songé aux dangereuses entreprises de la guerre; avec une manière de voir aussi déplorable, chaque citoyen ne pensera évidemment qu'à usurper le pouvoir absolu dans sa propre patrie, dès qu'il pourra l'assujettir à son autorité; de pareils principes et les lois qu'ils inspirent ne sont pas dignes d'un homme d'État; ils sont aussi faux que nuisibles; le législateur ne doit faire naître dans le cœur des hommes que des sentiments également bons pour la généralité et pour chaque particulier. Si l'on s'exerce à la guerre, ce ne doit pas être en vue d'asservir des peuples qui ne méritent point ce joug ignominieux; mais ce doit être d'abord pour ne pas se voir asservi soi-même; ensuite, pour ne conquérir le pouvoir que dans l'intérêt des sujets; et enfin, pour se rendre maître de ceux qui sont destinés à vivre en esclaves. Le législateur doit surtout, dans ses lois sur la guerre comme dans les autres parties de la législation, n'avoir en vue que la paix et le repos. La guerre, tant qu'elle a duré, a fait le salut de plusieurs États; mais la victoire, en leur procurant la domination, leur a été funeste; comme l'acier, ils ont perdu leur trempe, dès qu'ils ont eu la paix; et la faute en est au législateur qui ne leur a point appris à supporter la paix.

Nous n'avons guère d'observations à présenter sur les idées d'Aristote que nous venons de reproduire, et qu'il avait déjà émises antérieurement, attendu que ce sont toutes idées que Platon avait exprimées avant lui, et que le disciple n'a fait par conséquent qu'emprunter au maître. On se rappelle, en effet, que Platon assigne également la vertu pour but à l'État, qu'il montre le rapport étroit existant, d'une part, entre la vertu et le bonheur, et, d'autre part, entre le vice et le malheur, et qu'il condamne le système donnant la conquête comme but essentiel à l'État, trois idées qu'Aristote ne fait que reprendre et développer dans les passages que nous avons analysés.

Malheureusement, après avoir dit qu'Aristote condamne l'esprit de conquête et qu'il ne reconnaît pas la guerre comme le but suprême de l'État, nous devons ajouter qu'il renferme ces principes dans les limites étroites de la Grèce, et qu'ainsi les éloges qui lui sont dus de ce chef ne peuvent avoir qu'une portée

Digitized by Google

restreinte(1). Dans l'énumération qu'il fait des modes d'acquisition des biens, il cite, en effet, le pillage, et il le cite comme un mode naturel, au même titre que l'agriculture, le pacage, la chasse, la pêche; il va jusqu'à déclarer la guerre un moyen naturel d'acquérir, par ce motif qu'elle comprend la chasse à donner aux bêtes fauves et aux hommes qui, nés pour obéir, refusent de se soumettre, et parce que la nature même proclame ainsi cette guerre légitime. Il trouve donc la guerre parfaitement juste, quand elle tend à investir du commandement ceux qui sont nés pour être maîtres, et à réduire en servitude ceux qui sont destinés à obéir en esclaves; or, quels sont les hommes que la nature n'appelle qu'à obéir, qui naturellement sont esclaves? Ce sont ceux qu'Aristote et tous ses concitoyens avec lui appellent des barbares, c'est-à-dire tous ceux qui ne sont pas Grecs, c'est-à-dire le genre humain presque tout entier; la guerre, injuste quand ce sont des barbares ou même des Grecs qui veulent acquérir le commandement sur des Grecs, est juste et légitime quand ce sont les Grecs qui veulent dominer sur les barbares; car le Grec est supérieur au barbare comme l'homme libre est supérieur à l'esclave, l'un étant naturellement libre, et l'autre naturellement esclave. Nous avons également dû faire remarquer, en exposant les belles idées de Platon sur la paix et la guerre, qu'elles ne s'appliquaient qu'aux Grecs; mais du moins nous n'avons pas vu le fondateur de l'Académie justifier la guerre contre les barbares par une démonstration spéciale, se fondant sur des raisons philosophiques; il ne repousse pas cette guerre, mais il ne cherche pas non plus à en prouver la légitimité, et ainsi, bien qu'il ait commis la même erreur, il faut lui reconnaître le mérite d'avoir été plus réservé que son disciple, et d'avoir sinon défendu la cause de la vérité, du moins abandonné à elle-même la cause de l'erreur.

Aristote(2) se demande aussi, en traitant du but de l'État, si la vie publique, la participation au gouvernement, est préférable pour l'individu, ou s'il vaut mieux qu'il vive dans l'État comme un étranger affranchi de tout lien politique. Tout en s'accordant à dire que la vertu doit être l'objet essentiel de l'existence, bien des gens se demandent si la vie civile et active vaut mieux qu'une

(1) Liv. I, chap. III, §§ 4 et 8; chap. Ier, § 5.
(2) Liv. IV, chap. II, §§ 2 et 3; chap, III, §§ 1, 2, 5, 6.

Digitized by Google

vie dégagée de tout soin des choses extérieures et consacrée tout entière à la contemplation, la seule manière de vivre qui, selon quelques-uns, soit digne du philosophe. Les uns rejettent entièrement toutes fonctions politiques, et soutiennent que la vie d'un homme véritablement libre, à laquelle ils donnent une haute préférence, est tout à fait distincte de celle d'un homme d'État; les autres, au contraire, se prononcent pour la vie politique, parce que celui qui n'agit pas ne peut agir bien, et que bonheur et conduite vertueuse sont une même chose. Aristote est d'avis que l'on a grand tort de préférer l'inaction absolue au travail, attendu que le bonheur consiste dans l'activité, et que les hommes justes et sages ont toujours pour leurs actions des fins aussi nombreuses qu'honorables; il recommande donc l'activité politique; seulement, quand il développe et commente cette idée, il en restreint tellement l'application qu'il lui enlève toute la portée qu'on lui donnerait en s'en tenant à la simple énonciation de son principe; il n'admet pas, en effet, que l'activité, préconisée par lui, doive, comme on le pense en général, nécessairement se porter sur les autres, et que les seules pensées vraiment actives soient celles qui ne visent qu'à des résultats positifs, suites de l'action même; les pensées actives sont bien plutôt, d'après lui, les réflexions et les méditations qui se concentrent en elles-mêmes et n'ont d'autre objet qu'elles-mêmes : bien faire est leur but, et cette volonté est déjà presque une action; l'idée d'activité s'applique ainsi éminemment à la pensée ordonnatrice qui combine et dirige les faits extérieurs. Aristote recommande donc la vie politique active; seulement, pour lui, la véritable activité est celle de la pensée.

### III. — Conditions matérielles de la cité parfaite.

De la population. (Liv. IV, chap. iv.) — Aristote pose en principe qu'une chose, pour réaliser toute la perfection dont elle est susceptible, ne doit être ni d'une excessive petitesse, ni d'une grandeur démesurée, car sinon, ou elle aurait perdu complétement sa nature propre, ou elle serait pervertie; un navire d'un pouce ne serait plus du tout un navire, pas plus que celui qui serait long de deux stades; il y a telles dimensions qui le rendent tout à fait inutile, soit par son exiguïté, soit par sa grandeur; et Aristote est d'avis qu'il en est de même pour la cité : quand elle est trop petite, elle ne peut se suffire à elle-même, ce qui est

Digitized by Google

cependant essentiel à la cité; si elle est trop étendue, trop peuplée, les faits sont là pour établir qu'il y a de grandes difficultés, si pas même impossibilité absolue, à la bien organiser et gouverner : aucun des États dont on célèbre la législation n'a renfermé une population excessive. Le raisonnement confirme les faits et l'observation. La loi est l'établissement d'un certain ordre; les bonnes lois produisent par conséquent le bon ordre; mais celui-ci ne peut pas se rencontrer dans une multitude excessivement nombreuse : il n'est ici presque plus de gouvernement possible. Quel général pourrait se faire entendre de cette immense multitude et lui commander ? Quel Stentor pourrait y servir de héraut? En outre, pour juger des droits de chacun, pour distribuer les fonctions et les magistratures à raison du mérite, il est nécessaire que les citoyens se connaissent et s'apprécient les uns les autres; partout où ces conditions font défaut, il n'y a et il ne peut y avoir que désordre et injustice dans les élections et dans les jugements; dans cette double matière, toute résolution qui serait prise à la légère est funeste, et elle ne peut être que telle dans une masse innombrable. Enfin Aristote signale encore comme un danger d'une population exagérée, qu'il est très-facile aux étrangers et aux simples domiciliés d'acquérir le droit de cité, et que leur usurpation passe sans peine inaperçue au milieu d'une multitude trop considérable. Sa conclusion est donc que la proportion convenable pour le corps politique, c'est le plus grand nombre possible de citoyens capables de satisfaire aux besoins de la vie, mais point assez nombreux cependant pour pouvoir facilement échapper à la surveillance. Il émet encore à ce propos cette idée que, pour apprécier la grandeur d'un État, ce n'est pas de son étendue qu'il faut tenir compte : tout État a une tâche propre à remplir, et celui-là est le plus grand qui est le plus capable de s'en acquitter.

C'était une opinion unanimement partagée par les Grecs, par les publicistes comme par les simples citoyens, que la liberté, c'est-à-dire la république, était possible seulement dans un État peu étendu et peu populeux, et qu'un État ne pouvait être bien administré qu'à la condition d'avoir une population peu considérable. Comme ses devanciers et ses concitoyens en général, Aristote ne conçoit de gouvernement parfait que dans les limites étroites de la cité grecque; interprète des opinions et des croyances de son temps, il ne fait donc ici que formuler en théorie des idées qui étaient alors généralement admises ; et il faut convenir

Digitized by Google

que ces idées des contemporains du Stagirite sur la nécessité de renfermer l'État dans des bornes resserrées étaient parfaitement logiques, étant donnée la manière dont ils comprenaient la politique, la direction de la société, la liberté. Nous avons vu précédemment, en effet, que pour eux la liberté consistait dans le gouvernement direct des citoyens par eux-mêmes, dans l'exercice personnel et continu de la souveraineté par tous les membres du corps politique; c'est-à-dire que, suivant eux, il n'y avait de liberté pour un peuple que si tous les citoyens se réunissaient sur la place publique pour y écouter les orateurs et y parler, pour nommer les magistrats, pour juger, pour voter les lois, etc. Or, tout cela n'est évidemment possible qu'à la condition que le chiffre des citoyens soit peu élevé et le territoire peu étendu. Comme le dit d'une manière très-expressive M. Sudre[1], en imitant les termes dont se sert Aristote, la portée de la voix humaine était, dans l'antiquité, la limite obligée des assemblées publiques et du nombre des citoyens. De nos jours, on a su résoudre le problème de la coexistence de la liberté et d'une bonne administration avec un vaste territoire et une population considérable; mais il a fallu pour cela imaginer le système représentatif, qui était totalement inconnu des Grecs, et comprendre la liberté d'une manière tout autre et toute nouvelle.

Territoire et position de la cité parfaite. Places et édifices publics. (Liv. IV, chap. v, x et xi). — Le territoire le plus convenable, d'après Aristote, est celui qui assure le mieux l'indépendance de l'État, et celui-là remplit au plus haut degré cette condition, qui est fertile en tous genres de productions. Posséder toute espèce de choses, n'avoir besoin de personne, voilà la véritable indépendance, déclare-t-il, oubliant ce qu'il a dit au sujet de la sociabilité de l'homme. En ce qui concerne son étendue et sa fertilité, le territoire doit être tel que tous les citoyens puissent vivre libres et sobres, sans être obligés de travailler.

Quant à la position de la cité prise en elle-même, quatre choses surtout, d'après Aristote, doivent entrer en ligne de compte : la première et la plus importante, c'est la salubrité; l'exposition à l'est et aux vents soufflant de ce côté est la plus saine de toutes; l'exposition au midi, qui vient en second lieu,

---

(1) *Op. cit.*, p. 348.

Digitized by Google

a cet avantage que le froid y est moins rigoureux durant l'hiver. Aristote signale encore, au même point de vue, la nécessité d'avoir des eaux salubres en abondance; — quant à la disposition des habitations particulières, il faut combiner l'ancien système, qui consiste à construire les maisons les unes auprès des autres sans aucun plan régulier, avec la méthode nouvelle d'Hippodamus, qui distribue les villes en rues régulières : le premier de ces systèmes a l'avantage de rendre la défense plus facile en cas de guerre, et le second présente plus d'agrément et est généralement plus commode; de cette manière on réunit la sûreté à l'élégance; — pour la défense du pays, il est avantageux qu'il soit de difficile accès pour les ennemis, et que les guerriers qui ont à le défendre puissent facilement en sortir. Le territoire doit être aisé à surveiller, car cette condition emporte avec soi celle d'être aisé à défendre. La même nature et la même situation des lieux de défense ne conviennent pas pour toutes les sortes de gouvernement : une ville haute est préférable pour l'oligarchie et la monarchie; la démocratie préfère un pays de plaine; l'aristocratie s'accommode plutôt de quelques hauteurs fortifiées. En ce qui touche à la puissance maritime, Aristote considère comme incontestable que la cité doit être jusqu'à un certain point puissante sur mer, et cela non pas seulement en vue de ses besoins intérieurs, mais aussi par rapport à ses voisins, qu'elle doit être en état de secourir ou d'inquiéter, selon les cas, sur mer comme sur terre. Quant au développement à donner aux forces navales, il doit être mis en rapport avec l'existence même de la cité; si cette existence est toute de domination et de relations politiques, il faut que les moyens correspondent au but, et en conséquence que la marine de la cité soit proportionnée à ses entreprises; — enfin quant aux remparts, ceux qui n'en veulent point d'autres pour une ville que le courage de ses citoyens, sont dupes d'un vieux préjugé, bien que les faits accomplis sous leurs yeux aient donné un éclatant démenti aux cités qui s'en étaient fait un point d'honneur; sans doute, il y aurait quelque honte à ne se défendre contre des ennemis de même force ou peu supérieurs en nombre que derrière ses murailles; mais ceux qui attaquent peuvent arriver en masse si considérable que la valeur surhumaine d'une poignée de braves ne puisse leur résister; pour ceux donc qui veulent prévenir des revers et des désastres et échapper à une défaite certaine, le moyen de salut le plus assuré se trouve

Digitized by Google

dans les fortifications les plus inexpugnables, aujourd'hui surtout que l'on a tant perfectionné l'art des siéges par l'invention de traits et de terribles machines de guerre. De même que l'attaque ne néglige rien de ce qui peut lui garantir le succès, la défense de son côté doit sans cesse chercher, méditer et inventer de nouveaux moyens de résistance ; et le premier avantage d'un peuple qui est bien sur ses gardes, c'est qu'on ne songe guère à l'attaquer. De plus, lorsqu'on a des remparts, on peut à volonté s'en servir ou ne s'en servir pas, tandis que dans une ville ouverte on n'a point le choix du parti à prendre.

Comme son maître, Aristote examine la question de savoir si le voisinage de la mer est avantageux ou funeste à la bonne organisation de l'État. On se rappelle que Platon n'y trouve rien que de désavantageux ; Aristote est beaucoup moins absolu ; il y voit sans doute des inconvénients et des dangers, mais il y voit aussi bien des avantages. D'après lui, le mal principal qui en résulte, c'est que le contact qu'il amène entre des hommes élevés sous des lois entièrement différentes est des plus menaçants pour le maintien du bon ordre, et qu'il est fort difficile de soumettre à la discipline la population nombreuse que forme cette multitude de traficants parcourant les mers. Mais le Stagirite ajoute que, si on laisse de côté ces inconvénients, il n'est pas douteux, au point de vue de la sûreté et de l'abondance nécessaires à l'État, qu'une position maritime ne présente pour la cité et le reste du pays les plus grands avantages. On repousse mieux les agressions, quand on peut recevoir les secours de ses alliés à la fois par terre et par mer ; et si l'on ne peut toujours faire du mal aux ennemis des deux côtés en même temps, c'est certainement un grand avantage que d'être en état de recourir soit à l'un soit à l'autre moyen de nuire aux assaillants. Les communications par mer permettent encore de satisfaire les besoins de la cité, en important ce que son sol ne fournit pas, et en exportant les produits dont il abonde. Cela n'empêche toutefois pas Aristote de revenir sur les idées qu'il a déjà précédemment émises, et de réprouver une seconde fois le commerce, en disant que ceux qui font de leur ville un marché commercial ouvert à tout le monde, ne le font qu'en vue du gain, par avidité, et que l'État, qui doit trouver ailleurs la source de sa richesse, ne doit jamais se transformer ainsi en marché public. Il signale aussi la situation avantageuse de quelques villes, où la rade, le port créé par la nature même, sont merveilleusement situés par rapport à la cité, qui, sans en être

Digitized by Google

trop éloignée, en est cependant séparée et les domine par ses remparts et ses fortifications; grâce à cette situation, elle peut profiter de toutes ces communications, si elles sont avantageuses; si, au contraire, elles présentent des dangers, elle peut facilement s'en garantir, en faisant désigner par la loi ceux des citoyens auxquels les relations avec les étrangers seront permises ou défendues.

Aristote émet aussi quelques règles en ce qui concerne les édifices consacrés au culte, la place publique, les gymnases, le marché, les endroits où doivent avoir lieu les repas communs des citoyens, des pontifes, des magistrats, etc.; mais il déclare lui-même inutile de s'arrêter à des détails précis et minutieux sur ces objets, attendu qu'en ce genre de choses ce n'est pas dans la conception des idées que résident les difficultés, mais dans leur application: pour dire ce qui doit être, il suffit de se laisser aller à son désir; mais pour l'exécuter, il faut que la fortune seconde nos vœux.

### IV. — Conditions morales de la cité parfaite.

Qualités que les citoyens doivent avoir. (Liv. IV, chap. vi et xii.) — Aristote recherche quelles qualités naturelles doivent distinguer les membres qui composent le corps politique. Pour résoudre cette question, il jette les yeux sur les diverses nations qui se partagent la terre; il constate ainsi que les peuples qui habitent les régions froides sont généralement pleins de courage, mais que leur intelligence est peu développée et que les arts ne sont guère avancés chez eux; par cette raison, ils conservent leur liberté, mais ils sont incapables de gouvernement et n'ont jamais pu commander à leurs voisins; les peuples d'Asie, au contraire, ont de l'intelligence et de l'aptitude pour les arts; mais ils manquent d'énergie, et c'est ce qui fait qu'ils restent asservis à un joug perpétuel; la race grecque, qui occupe une contrée intermédiaire, réunit en elle les qualités opposées des deux autres: elle joint l'intelligence au courage; elle sait en même temps rester libre et former de très-bons gouvernements; elle pourrait, si elle se trouvait ramenée à un seul État, commander à tout l'univers. La conclusion d'Aristote, c'est qu'un peuple doit être à la fois intelligent et courageux, pour que le législateur puisse aisément le conduire à la vertu, c'est-à-dire que, pour constituer l'État parfait, il faut un peuple réunissant des qualités morales que les Grecs possédaient, et que seuls ils possédaient.

Digitized by Google

Il n'est pas à méconnaître que le climat exerce une influence sérieuse sur le caractère des peuples. Montesquieu consacre quatre livres (liv. XIV à XVII) de l'Esprit des lois à démontrer que le caractère de l'esprit et les passions du cœur sont extrêmement différents dans les divers climats, et que les lois sont relatives et à la différence de ces passions et à la différence de ces caractères. La théorie des climats ne deviendrait erronée que si l'on prétendait en déduire la conclusion que tel climat donné doit valoir et assurer à jamais à tel peuple la première place parmi les nations, tandis que telles autres conditions climatériques condamneront tel autre peuple à une infériorité à laquelle jamais il ne pourra lui être accordé de se soustraire. Nous croyons l'homme un être éminemment impressionnable, sur lequel des influences de tout ordre et de toute nature, morales ou matérielles, peuvent s'exercer, et s'exercer dans toute espèce de mesures, mais sur lequel cependant, et par suite précisément de cette sensibilité de sa nature, aucune influence spéciale n'agit et ne peut agir dans un sens tout à fait exclusif et prépondérant, de manière à déterminer à elle seule son caractère tout entier ; c'est ainsi que nous admettons que le climat influe sur le caractère de l'homme, et partant sur celui des peuples, qu'il le modifie, mais non pas qu'il le forme de telle sorte qu'aucune part d'action ne soit plus laissée ni à l'homme lui-même ni à toute autre influence extérieure.

Aristote combat l'opinion des auteurs exigeant que les guerriers montrent de la bienveillance pour ceux qu'ils connaissent, et qu'ils se conduisent avec une sorte de rudesse sauvage à l'égard de ceux qu'ils ne connaissent pas : il ne faut pas être dur envers les étrangers, il ne faut l'être envers personne : les grandes âmes ne sont jamais intraitables que pour l'injustice.

Dans un chapitre ultérieur (chap. XII), il annonce qu'il va examiner quelles qualités doivent réunir les membres de la cité, pour que son bonheur et sa bonne administration soient parfaitement assurés; mais il ne spécifie nullement ces qualités, comme on s'y attendrait d'après ce préambule; il se borne à établir les points qui suivent, et dont la conclusion est que les citoyens doivent être vertueux : Les recherches auxquelles est consacrée la *Politique* ont pour objet le meilleur gouvernement, c'est-à-dire l'administration parfaite de l'État; l'État le mieux administré est celui qui assure la plus grande somme de bonheur à tous les citoyens; or, le bonheur n'est que le développement

Digitized by Google

et l'application complète de la vertu ; le législateur doit trouver préparés à l'avance par la nature certains éléments nécessaires pour l'accomplissement de sa mission, bien qu'il y en ait quelques-uns qu'il puisse lui-même produire ou procurer ; ce n'est pas l'œuvre du hasard que de rendre l'État vertueux, c'est l'œuvre de la volonté intelligente de l'homme ; la cité ne peut être vertueuse que lorsque tous les citoyens qui ont part au gouvernement sont eux-mêmes vertueux, et, dans le système d'Aristote, du moins d'après ce qu'il déclare ici, presque tous les citoyens doivent participer au gouvernement de l'État. Le Stagirite ajoute que trois choses concourent à rendre l'homme accompli : la nature, en ce qu'elle accorde certaines qualités soit de l'âme, soit du corps ; l'habitude, en ce que les dispositions naturelles se modifient sous l'action des mœurs, et peuvent, sous leur influence, prendre une direction ou bonne ou mauvaise ; enfin la raison, dans laquelle se trouve l'attribut distinctif de l'homme ; il faut qu'il y ait entre ces trois choses accord et harmonie ; souvent la raison lutte contre la nature et les mœurs, quand elle juge préférable de leur résister. Les citoyens doivent être dociles aux prescriptions du législateur ; le reste est l'effet de l'éducation, qui agit soit par les habitudes, soit par l'enseignement des maîtres. Ces idées d'Aristote semblent quelque peu en opposition avec les passages où il assigne la vertu comme le but à atteindre par l'État ; ici la vertu des citoyens devient surtout la condition préalable moyennant laquelle ce dernier peut remplir sa mission : « La vertu générale, dit-il, n'est que le résultat de la vertu de tous les particuliers, et le législateur doit trouver à l'avance certains éléments de son œuvre, c'est-à-dire des citoyens vertueux. »

### V. — Éléments indispensables à l'existence de l'État. — Fonctions et classes sociales. — Des droits politiques.

(Liv. IV, chap. VII et VIII, et §§ 1 à 4 du chap. XIII.)

La cité est une association d'hommes pouvant se procurer tout ce qu'il faut pour satisfaire aux besoins de la vie ; il est des choses dont aucune cité quelconque ne saurait se passer ; les éléments qu'il faut considérer comme indispensables à son existence sont, d'après Aristote, au nombre de six, savoir : les moyens de subsistance ; — les arts ; — les armes, dont l'État a besoin, soit pour soutenir l'autorité publique dans son propre

Digitized by Google

sein contre ceux qui lui refuseraient l'obéissance, soit pour repousser les ennemis du dehors qui viendraient à l'attaquer; — en quatrième lieu, de l'argent ou une certaine quantité de richesses, afin de pourvoir aux besoins intérieurs et aux frais de la guerre; — en cinquième lieu (ce qui aurait pu être placé en tête, suivant Aristote), le culte divin, autrement dit le sacerdoce; — enfin, et c'est ici l'objet le plus indispensable de tous, les décisions à rendre sur les intérêts généraux et sur les droits respectifs des citoyens. Là où l'un de ces éléments vient à faire défaut, il est de toute impossibilité qu'il y ait une société dans le sens rigoureux du mot, c'est-à-dire se suffisant à elle-même; l'État suppose nécessairement, et même exige impérieusement toutes ces fonctions diverses; il lui faut, sous peine de ne pas exister, des laboureurs qui assurent la subsistance de ses membres, des artisans qui subviennent à leurs autres besoins matériels, des soldats qui les défendent contre les ennemis du dedans et du dehors, des gens riches qui pourvoient aux dépenses publiques, des pontifes qui remplissent les devoirs envers les dieux, enfin des magistrats qui jugent et qui dirigent les affaires générales.

Il y a ensuite à se demander si tous ces ordres de fonctions doivent pouvoir être exercés sans distinction par tous les citoyens, en d'autres termes, si la jouissance des droits politiques peut se concilier avec l'exercice de toutes les fonctions sociales indistinctement, si le laboureur et l'artisan peuvent revendiquer les mêmes droits dans l'État que les magistrats, les pontifes et les guerriers. Le Stagirite rappelle ici de nouveau le principe essentiel de sa politique, comme de celle de Platon, à savoir que la constitution la plus parfaite est celle qui assure à la société la plus grande somme de bonheur, et que le bonheur ne peut se rencontrer que dans la vertu; or, il faut être libre de son temps pour pouvoir acquérir celle-ci et se consacrer à la chose publique; de plus, la vertu est incompatible avec toute profession mécanique, avec toute spéculation mercantile, avec l'agriculture même, tous travaux vils et dégradants; les laboureurs et les artisans ne peuvent donc point participer aux droits politiques, puisqu'il leur manque le loisir nécessaire pour acquérir la vertu, et que leurs fonctions les rendent étrangers et impropres à ses nobles occupations. Il ne reste ainsi que la classe des guerriers, et la classe des citoyens chargés de délibérer sur les affaires publiques et de rendre la justice; ce sont ces deux

Digitized by Google

éléments-là surtout qui semblent par excellence devoir constituer l'État.

Enfin Aristote examine la question de savoir si les deux genres de fonctions, celles des magistrats et celles des guerriers, doivent être remis à des mains distinctes, ou confiés aux mêmes mains, et il est d'avis qu'ils doivent être à la fois séparés et réunis dans une certaine mesure : ils doivent être séparés, parce qu'ils exigent des qualités différentes, l'un demandant de la prudence, l'autre de la vigueur, et qu'ils conviennent par conséquent à des âges différents ; ils doivent être réunis, parce qu'il est impossible que des hommes assez forts pour pouvoir s'opposer à l'autorité puissent se résigner à vivre dans une soumission perpétuelle ; les citoyens armés sont toujours maîtres de maintenir le gouvernement ou de le renverser ; il faut donc confier les deux sortes de fonctions aux mêmes mains, non pas simultanément, mais à des époques différentes de la vie, en se conformant aux indications de la nature même ; comme la vigueur est la qualité dominante de la jeunesse, et que la prudence est le partage de l'âge mûr, il faut distribuer les emplois d'après ce principe aussi utile que juste, puisqu'il tient compte de la diversité même des mérites.

Quant à l'ordre des pontifes, comme c'est aux citoyens qu'il appartient de rendre aux dieux les honneurs qui leur sont dus, il n'est pas convenable qu'un laboureur ou un ouvrier soit élevé aux fonctions sacerdotales ; d'autre part, comme il convient et de rendre un culte à la divinité et d'assurer le repos des citoyens accablés par l'âge, c'est à ceux-ci qu'il faut réserver les fonctions religieuses.

Tels sont les éléments qu'Aristote regarde comme nécessaires à l'existence de l'État, telles sont les parties essentielles de la cité ; d'une part, il faut nécessairement à celle-ci des laboureurs, des artisans et des mercenaires de tout genre ; mais, d'autre part, la classe guerrière et la classe délibérante sont les seules qui la constituent politiquement ; ces deux grandes classes se distinguent encore entre elles en ce que, dans l'une, les fonctions sont déférées à perpétuité, tandis que, dans l'autre, elles sont exercées alternativement.

Dans le § 1er du chap. IX du liv. IV, Aristote fait observer que ce n'est point, en philosophie politique, une découverte nouvelle ni même récente que la division, reconnue utile et nécessaire, des habitants d'une cité en classes distinctes, les guerriers d'un côté, les laboureurs de l'autre ; ce système existait

Digitized by Google

aussi en Égypte et en Crète, et on en faisait remonter l'établissement, chez les Égyptiens, à la législation de Sésostris, et chez les Crétois, à celle de Minos.

Toute société politique se composant toujours d'hommes revêtus de l'autorité et d'hommes soumis à l'autorité, Aristote se demande encore si la possession du pouvoir et l'obéissance doivent être alternatives ou viagères. Si certains hommes l'emportaient sur les autres par une supériorité incontestable et évidente pour tous, il n'hésiterait pas à déclarer préférable que les mêmes individus commandassent toujours, et que les mêmes individus fussent toujours tenus d'obéir aux premiers; mais c'est là une hypothèse qu'il n'est guère possible de prendre en considération; la conclusion du Stagirite est donc que, par bien des motifs, l'alternative de l'autorité et de la soumission doit nécessairement être établie à l'égard de tous les citoyens. Cette conclusion concorde d'ailleurs avec cette idée qu'il émet à maintes reprises, à savoir que la cité est une association d'êtres égaux; or, l'égalité consiste dans l'identité d'attributions entre des êtres semblables; l'État ne saurait subsister, quand il est en opposition avec les lois de la justice : les factieux, que le pays ne peut manquer de renfermer, trouveraient toujours des auxiliaires dans les sujets exclus du gouvernement, et le nombre de ceux qui y ont part ne saurait jamais être assez considérable pour qu'ils pussent résister à tant d'ennemis coalisés. D'autre part cependant, il est de toute nécessité qu'il y ait une différence entre les chefs et les subordonnés; c'est au législateur de voir ce qu'il y a lieu de faire, et de régler la participation au pouvoir. D'après Aristote, la nature elle-même indique et fournit la solution à donner à la question, en créant dans une espèce identique les classes des jeunes et des vieux, dont les uns ont pour mission naturelle d'obéir, et les autres, de commander. Une autorité attribuée à la supériorité de l'âge ne peut provoquer la jalousie, ni exciter la vanité de personne, surtout lorsque chacun est assuré de parvenir avec le temps aux mêmes emplois. Ainsi, l'autorité et l'obéissance doivent être à la fois perpétuelles et alternatives : telle est la solution d'Aristote, et elle est réalisée, lorsque c'est l'âge qui confère le pouvoir.

Le sujet traité dans le présent paragraphe étant en rapport intime avec celui qui est traité dans le paragraphe suivant, nous réunirons dans ce dernier les quelques observations auxquelles donnent lieu les idées d'Aristote exposées dans l'un et dans l'autre.

Digitized by Google

## VI. — La propriété.

(Liv. IV, chap. VIII et IX.)

Aristote partage d'abord le territoire en deux portions, dont l'une est propriété commune, et dont l'autre appartient aux particuliers; puis il subdivise encore chacune de ces portions en deux autres.

Les deux parties entre lesquelles se partage la propriété publique sont destinées à supporter, l'une, les frais du culte, et l'autre, la dépense des repas communs.

Quant à la portion appartenant aux particuliers, on se rappelle qu'Aristote rejette la communauté des biens préconisée par quelques auteurs; mais il déclare de nouveau ici que la bienveillance des membres de l'État les uns pour les autres doit en rendre l'usage commun, de manière qu'aucun d'eux ne manque des moyens de subsister. La propriété privée est exclusivement entre les mains des citoyens, c'est-à-dire de ceux qui possèdent les armes et les droits politiques; c'est à la classe des magistrats et à celle des guerriers que les biens-fonds doivent appartenir, car les citoyens doivent être dans l'aisance, et c'est à eux que revient véritablement ce titre.

Il a été dit que la portion du territoire réservée aux particuliers devait également être subdivisée en deux parts; voici comment Aristote opère ce partage, et quels avantages il y trouve : La partie du sol destinée aux particuliers doit être divisée de manière que chaque citoyen, possédant quelque chose à la fois aux extrémités du pays et aux environs de la cité, ait également intérêt à la défense des deux localités; ce partage, juste en lui-même, établit l'égalité entre les citoyens, et assure leur union en cas d'attaque de la part des ennemis communs qui les avoisinent; partout où il n'en est pas ainsi, les uns n'éprouvent aucun souci au sujet des hostilités qui éclatent sur la frontière; les autres, au contraire, les redoutent avec une pusillanimité déshonorante; aussi, dans quelques États, la loi interdit-elle aux propriétaires de la frontière de prendre part aux délibérations qui ont trait à la guerre avec les voisins, parce qu'ils sont trop personnellement intéressés pour pouvoir émettre des avis méritant confiance.

Les laboureurs doivent être nécessairement ou des esclaves, ou des barbares, ou des serfs. Lorsqu'on a le choix, il faut de préférence prendre des esclaves; mais il est nécessaire qu'ils ne



Digitized by Google

soient pas tous de la même nation, et surtout qu'ils n'aient pas le cœur trop élevé; moyennant ces deux conditions, ils seront plus propres aux travaux qu'ils ont à exécuter, et moins portés aux insurrections. Ensuite, à ces esclaves il faut joindre quelques barbares à l'état de serfs, dont le naturel se rapproche de celui qui est demandé des esclaves. Sur les terres particulières, ils appartiennent au propriétaire ; sur les terres publiques, ils appartiennent à l'État. Aristote prescrit comme règle de conduite à l'égard des esclaves, de toujours leur promettre la liberté comme prix de leurs travaux.

A ce que rapporte Aristote, l'institution des repas en commun était généralement considérée comme éminemment avantageuse pour tout État bien constitué; lui-même adopte le principe, en annonçant qu'il en donnera plus tard les motifs; mais c'est ce qu'il ne fait pas; il se borne à déclarer ici que tous les citoyens sans exception doivent prendre part aux repas communs; mais il ajoute qu'il est difficile pour les pauvres de payer à cet effet la contribution exigée par la loi, et de subvenir en outre à tous les autres besoins de leur famille; c'est sans doute là le motif pour lequel il met les dépenses des repas communs à la charge de l'État.

Il faut bien reconnaître que l'État idéal d'Aristote, dans une mesure autrement considérable que celui de Platon, n'est pas autre chose que la cité grecque élevée à son plus haut degré de perfection; l'antithèse qui constitue cette dernière dans son essence y est portée à ses extrêmes limites: d'une part, l'oisiveté et la liberté, privilége de quelques-uns, d'autre part, le travail et la servitude, lot commun de la multitude. M. Janet, appréciant la cité parfaite d'Aristote, déclare (1) que si l'on ne considère que les classes libres, elle forme une démocratie pure, et que si l'on considère aussi les classes serviles, elle forme une oligarchie tyrannique. Nous ne pouvons adhérer qu'à la seconde partie de cette appréciation; la première partie, en effet, juge et caractérise la conception d'Aristote en se plaçant au point de vue spécial de la classe dominante, c'est-à-dire qu'elle considère l'État comme exclusivement composé de cette classe, et toutes les autres comme absolument inexistantes; ce point de vue étroit est tout à fait inadmissible; si on pouvait l'admettre, toute aristocratie, toute

(1) *Op. cit.*, p. 237.

Digitized by Google

oligarchie, fût-elle la plus exclusive et la plus resserrée de toutes, serait toujours en droit de se donner pour une démocratie pure; au point de vue de la caste privilégiée, en effet, c'est-à-dire si l'on regarde celle-ci comme constituant à elle seule le corps politique tout entier, toute aristocratie ou oligarchie quelconque forme toujours une démocratie, puisque tout ce qui y compose le peuple y a part au pouvoir, y participe à la souveraineté; mais ce serait là faire du terme démocratie un emploi qui constituerait une véritable altération de sa signification ordinaire, et que la raison, en même temps que le sens étymologique et naturel du mot interdisent absolument. On ne peut donc donner à l'État idéal conçu par le Stagirite d'autre qualification que celle d'oligarchie tyrannique, car ce qui le caractérise avant tout, c'est, d'un côté, la domination exclusive de quelques privilégiés, et, de l'autre, l'asservissement de la masse, les uns ayant le monopole des droits, les autres n'ayant pour mission que de pourvoir aux besoins matériels de toute la cité.

Aristote ne s'est pas contenté de faire de la liberté et des droits politiques l'apanage de quelques privilégiés; il a encore voulu assurer à ces privilégiés la conservation des avantages qu'il leur accordait; comme il comprenait toute l'importance de la propriété, et qu'il avait constaté toute la puissance qu'elle donne à ceux qui l'ont entre les mains, c'est dans la propriété qu'il a cherché cette garantie; il attribue en conséquence aux citoyens, c'est-à-dire aux guerriers et aux magistrats, la possession exclusive du sol, du moins de la portion du sol non réservée à la communauté; les laboureurs et les artisans ne sont pas citoyens, et partant ne sont pas non plus propriétaires. C'est là une différence importante à signaler entre l'État parfait de Platon et celui d'Aristote; le fondateur de l'Académie institue également une classe privilégiée; mais il ne prend pas la précaution de garantir la prépondérance politique par la possession du sol; le Stagirite, au contraire, montrant encore en cela son esprit pratique, joint le privilége de la propriété à celui de la liberté et des droits politiques, et ce dernier, ainsi protégé, fortifié et garanti, acquiert par là une force nouvelle, qui assure son existence et son maintien.

Cependant, en ce qui concerne la propriété, il faut noter une singulière inconséquence d'Aristote; il consacre plus d'un chapitre de son ouvrage à réfuter le système de la communauté proposé par Platon, et à défendre énergiquement contre lui la propriété individuelle; puis, par un brusque retour sur lui-même,

Digitized by Google

il veut que les mœurs établissent ce dont il repousse l'établissement par la loi; après s'être refusé à admettre que le législateur impose la communauté des biens, il déclare que la bienveillance des citoyens entre eux doit en rendre l'usage commun; il restreint ainsi considérablement le principe qu'il a lui-même émis, et par cette dérogation à son principe, dérogation pouvant entraîner bien des conséquences, et même des conséquences qui tôt ou tard s'introduiront dans la législation, il tombe dans l'erreur qu'il avait lui-même signalée et réfutée; il ne rejette donc le communisme qu'en apparence, et lui donne en réalité une place qui est restreinte peut-être à première vue, mais qui en fait ne tarderait pas le plus souvent à devenir de plus en plus considérable. C'est par la même inconséquence que, perdant de vue les dangers qu'il a signalés dans l'organisation de l'esclavage à Sparte, il fait cultiver la terre par des esclaves, à l'égard desquels on ne voit pas qu'il établisse un régime assez sensiblement différent de celui des Hilotes pour que les mêmes dangers ne soient plus à craindre.

Nous avons vu qu'Aristote, examinant la question de la répartition du pouvoir, posait en principe que les vieux sont capables de commander, et que les jeunes sont destinés à obéir, et qu'en conséquence il attribuait les magistratures aux citoyens qui avaient atteint un âge plus avancé; mais il n'entre dans aucun détail sur la manière dont ce système doit être organisé et appliqué. M. Sudre (1), déduisant du principe d'Aristote que l'autorité suprême sera le prix de la longévité et que le doyen de la république en sera le premier magistrat, trouve cette solution singulière de la part du philosophe qui blâmait dans le sénat de Sparte la vieillesse de ses membres, et qui faisait remarquer avec raison que l'esprit, comme le corps, a sa caducité. Nous ne pensons pas que cette critique de M. Sudre soit fondée, et que l'on puisse interpréter de cette manière le silence d'Aristote au sujet de la mise en pratique de son système; lorsqu'il déclare que c'est l'âge qui doit conférer le pouvoir, il veut simplement dire, croyons-nous, que, la direction de l'État exigeant plus de lumières, plus de prudence, plus d'expérience, et moins de vigueur corporelle que la guerre, ce seront les jeunes citoyens qui seront chargés de défendre l'État contre les ennemis, et les citoyens plus âgés qui seront chargés de diriger les affaires

(1) *Op. cit.*, p. 352.

Digitized by Google

publiques ; il n'entend nullement par là que la première magistrature de l'État doive être confiée au plus âgé des citoyens, et que chacun doive occuper dans l'État une place d'autant plus élevée que son âge est plus avancé ; c'est là un système trop peu raisonnable, et, comme le constate M. Sudre lui-même, trop contraire aux idées exprimées ailleurs par le Stagirite, pour pouvoir, par simple présomption, lui être attribué avec quelque apparence de raison ; rappelons aussi qu'il veut que l'autorité et l'obéissance soient alternatives ; or, cette alternative ne se trouverait pas d'une manière sérieuse dans un système où chacun conserverait jusqu'à la mort le poste que lui assignerait son âge supérieur, et qu'il ne quitterait que pour occuper un poste plus élevé devenu vacant par la mort d'un citoyen plus âgé.

### VII. — Droit absolu de l'État sur les citoyens.

(Livre IV, chap. XIV.)

Comme tous ses prédécesseurs, le Stagirite n'hésite pas à sacrifier les droits de l'individu à ce qu'il considère comme l'intérêt et le droit de l'État ; il n'éprouve aucun scrupule à attribuer à ce dernier un pouvoir absolu sur la personne des citoyens, et en conséquence il réglemente lui-même les questions les plus personnelles et les plus intimes. Dans le liv. V, chap. Ier, § 2, il déclare expressément que c'est une grave erreur de croire que chaque citoyen est maître de lui-même, et il pose en principe que tous appartiennent à l'État, attendu qu'ils en sont tous des éléments, et que le soin donné à chaque partie doit naturellement être en harmonie avec l'avantage général du tout. C'est par application de ce principe que nous le voyons régler en détail tout ce qui concerne les mariages ; il y a, sans doute, parmi ses prescriptions en cette matière, des conseils d'une grande sagesse ; mais il émet aussi maintes dispositions qui ne pourraient trouver place dans la législation que par un véritable abus de la force publique, par un véritable abus de pouvoir ; il nous suffira d'indiquer cette distinction ; le lecteur saura bien l'appliquer par lui-même.

Aristote veut d'abord que les âges des époux correspondent, de manière qu'il n'y ait pas désaccord entre leurs facultés respectives, le mari étant encore à même d'avoir des enfants, alors que la femme est devenue stérile, ou réciproquement, parce que c'est là une source de querelles et de divisions dans les familles.

Digitized by Google

Déterminant ensuite l'époque du mariage, il la fixe à dix-huit ans pour les femmes et à trente-sept ans ou un peu moins pour les hommes. Il invoque plusieurs raisons pour ne pas autoriser le mariage à un âge plus tendre; d'abord, lorsque la différence d'âge est trop faible entre les parents et les enfants, ces derniers ne ressentent pas plus de respect pour les premiers que pour des camarades, et cette situation peut susciter dans l'administration domestique des discussions fâcheuses; ensuite, les unions prématurées ne sont pas favorables à la bonne constitution des enfants qui en proviennent; dans toutes les espèces d'animaux, les accouplements entre individus trop jeunes produisent des rejetons sans vigueur, le plus ordinairement du sexe féminin, et de taille très-petite; d'où il est naturel de conclure que l'espèce humaine est soumise à la même loi; aussi constate-t-on que, dans tous les pays où les jeunes gens s'unissent d'ordinaire de trop bonne heure, la race est débile et de petites proportions; une pareille pratique donne encore lieu à un autre danger; les femmes trop jeunes souffrent bien davantage des douleurs de l'enfantement, et il en succombe un bien plus grand nombre; enfin, l'union dans un âge trop peu avancé a encore cet inconvénient de surexciter les sens; les femmes qui ont trop tôt connu l'amour, sont généralement douées d'un excessif tempérament; pour les hommes, le mariage nuit également au complet développement du corps, lorsqu'on les marie avant qu'ils aient atteint toute leur croissance. Aristote n'admet pas non plus le mariage à un âge trop reculé, parce que, quand il y a entre les pères et les enfants une excessive différence, les enfants ne peuvent guère remplir leurs devoirs envers leurs parents, et les parents ne sont pas à même de se procurer les ressources voulues pour élever leur famille; de plus, les hommes trop âgés, de même que les jeunes gens, ne donnent le jour qu'à des êtres incomplets de corps et d'esprit, et les enfants des vieillards naissent faibles et maladifs. Aristote détermine en conséquence aussi l'époque où la génération doit cesser; mais il est à remarquer qu'il se contredit ici, à quelques lignes de distance, en admettant à cet égard deux époques différentes pour les hommes; il déclare d'abord que la nature a limité la faculté génératrice à l'âge de soixante-dix ans tout au plus tard pour les hommes, et de cinquante pour les femmes, et il conclut que l'union des époux sera féconde, et se fera alors qu'ils sont dans toute leur vigueur, si, comme il est à présumer, les enfants naissent immédiatement

Digitized by Google

après le mariage, et jusqu'au déclin de l'âge, c'est-à-dire vers soixante-dix ans pour les maris; plus loin, au contraire, il demande que l'on s'abstienne d'engendrer au moment même où l'intelligence a atteint tout son développement, époque qui coïncide généralement avec la cinquantaine, que l'on cesse de procréer quatre ou cinq ans au plus après ce terme, et qu'on n'ait plus de commerce avec les femmes que pour des motifs de santé ou pour quelque autre cause majeure.

Quant au moment précis de l'union, Aristote est d'avis que l'hiver est l'époque la plus favorable; il veut aussi que l'on consulte à cet égard les médecins et les naturalistes, les premiers pouvant dire quelles sont les dispositions du corps les plus propices, et les seconds quels sont les vents qu'il convient d'attendre.

En ce qui concerne les conditions de tempérament pour les femmes comme pour les hommes, Aristote veut que le tempérament tienne le milieu entre deux extrêmes; il ne faut pas une constitution athlétique; cela n'est nécessaire et avantageux ni pour les travaux politiques, ni pour la santé, ni pour la génération; d'autre part, il ne faut pas non plus un tempérament délicat, incapable de supporter de rudes fatigues; le corps doit être rompu aux travaux, sans toutefois que ces travaux soient violents à l'excès; il ne doit pas non plus n'être formé que pour un seul genre d'exercices, comme ceux des athlètes; il doit être en état d'accomplir tous les travaux dignes d'un homme libre.

Aristote établit aussi des règles en ce qui concerne les soins à prendre pour les femmes enceintes; elles doivent soigneusement veiller à leur régime, ne pas rester dans l'inaction, et ne pas se nourrir d'une manière trop peu substantielle; le législateur doit leur prescrire de visiter chaque jour les temples pour implorer la protection des dieux qui président aux naissances; mais si leur corps a besoin d'activité, il convient au contraire que leur esprit garde le calme le plus parfait; car les enfants participent aux impressions de la mère qui les porte, comme les fruits de la terre tiennent du sol qui les nourrit.

Le Stagirite dit également un mot des devoirs des époux et de la punition de l'infidélité; il veut que, de quelque part que celle-ci vienne, elle soit une cause de déshonneur, tant qu'on est époux de fait ou de nom, et que, si la faute est commise durant le temps fixé pour la génération, le coupable soit puni d'une peine infamante, avec toute la rigueur qu'il mérite. Il est fort à présumer qu'Aristote a ici en vue tout à la fois d'interdire

Digitized by Google

le commerce des hommes entre eux, ce vice si répandu chez les Grecs, et de punir l'adultère du mari au même titre que celui de la femme.

Enfin la *Politique* prescrit aussi des mesures à l'égard des enfants difformes et des enfants en surnombre ; elle défend de prendre jamais soin de ceux qui apporteraient en naissant quelque difformité corporelle ; il faut en outre que la faculté d'avoir des enfants soit limitée ; si des femmes sont enceintes contrairement aux prescriptions établies, et que les mœurs répugnent à l'exposition, on doit faire avorter le fruit avant qu'il ait reçu le sentiment et donné signe de vie, la criminalité ou l'innocence de ce fait dépendant exclusivement de cette circonstance de sensibilité ou d'insensibilité. Nous avons déjà rencontré les mêmes règles dans Platon ; le maître et le disciple, adoptant un principe généralement reçu en Grèce, ordonnent également l'abandon des enfants nés difformes ; Platon, en outre, prescrit l'avortement et la mort pour les enfants provenant d'un commerce incestueux ; Aristote, en cela plus humain que son maître, ordonne bien l'avortement pour les enfants qui naîtraient en surnombre, mais ne permet pas de faire mourir ceux qui auraient échappé à l'avortement. L'esprit froid et logique d'Aristote et l'âme ardente de Platon les menaient ainsi tous deux à une même solution, et les faisaient l'un et l'autre aboutir à une violation à peu près égale des droits de l'humanité.

## VIII. — L'éducation.

(Liv. IV, chap. xv, et liv. V.)

Importance de l'éducation. (L. V, chap. ier, § 1). — Aristote considère l'éducation des enfants comme l'un des objets qui doivent le plus attirer l'attention du législateur ; partout où elle a été négligée, l'État en a considérablement souffert, parce que les mœurs particulières des citoyens contribuent essentiellement à la conservation de la constitution, de même qu'elles ont contribué à déterminer sa forme première : des mœurs démocratiques assurent le maintien de la démocratie ; des mœurs oligarchiques, celui de l'oligarchie ; et, en général, plus les mœurs sont pures, plus l'État a des bases solides.

L'éducation doit être publique. (L. V, chap. ier, § 2.) — Aristote se demande s'il vaut mieux que l'éducation soit donnée en commun par l'État, ou abandonnée aux soins de la famille ; il se

Digitized by Google

prononce dans le sens de l'éducation publique, par le motif que, l'État tout entier n'ayant qu'une seule et même fin, l'éducation doit naturellement être une et la même pour tous ses membres; d'où il suit nécessairement qu'elle doit recevoir une direction uniforme, et partant qu'elle ne peut être laissée aux mains des particuliers; l'enseignement des choses qui touchent aux intérêts communs ne peut être que commun, et les soins donnés aux parties doivent être en harmonie avec l'intérêt général du tout; il n'est ainsi pas admissible que chacun puisse diriger et instruire ses enfants chez soi de la manière qu'il juge préférable.

But et objet de l'éducation. (Liv. V, ch. ier, §§ 3 et 4; chap. ii; chap. iii, §§ 1 et 2). — Les systèmes sont très-divers au sujet du but à assigner à l'éducation : les uns ne veulent lui donner pour objet que les choses d'utilité positive; d'autres veulent en faire une école de vertu; d'autres encore y comprennent aussi des études de pur agrément; ceux-ci demandent qu'elle tende surtout à former l'intelligence; ceux-là, à former le cœur. Aristote explique ces divergences sur la manière de mettre la vertu en pratique par les divergences qui existent dans les opinions sur l'essence même de la vertu.

Toutes les occupations sont distinguées par le Stagirite en libérales et en serviles; excluant ces dernières de l'éducation, il n'admet point qu'on enseigne à la jeunesse les choses utiles dont la pratique n'a d'autre effet que de faire de l'homme un simple artisan, c'est-à-dire celles qui sont tout à fait impropres à préparer et former le corps, l'âme ou l'intelligence à la vertu et à sa pratique, qui peuvent altérer les bonnes dispositions du corps, ou pour lesquelles on reçoit un salaire, car elles ne laissent à la pensée ni activité, ni élévation. Tout en reconnaissant que le travail et le loisir sont l'un et l'autre nécessaires, il déclare le dernier sans contredit préférable; seulement il faut chercher avec grand soin à le remplir convenablement; or, pour savoir l'employer dignement, il faut posséder des connaissances spéciales, et partant avoir reçu l'éducation nécessaire à cette fin. Il est donc certaines choses qui doivent être enseignées à la jeunesse, non point comme nécessaires ou utiles, mais comme libérales ou dignes d'occuper un homme libre, comme belles et honorables.

Aristote invoque en faveur de sa thèse l'opinion des anciens sur les objets essentiels de l'éducation; ils y comprenaient aussi en effet la musique, non pas comme indispensable, car elle n'a point ce caractère; non pas à titre de chose utile, ainsi que les

Digitized by Google

lettres, objet d'instruction éminemment utile dans le commerce, dans l'économie domestique, dans l'étude des sciences, et dans une foule d'occupations civiles, ou comme le dessin, autre partie de l'éducation, par laquelle on apprend à mieux juger des ouvrages d'art; non pas enfin au même titre que la gymnastique, également comprise dans l'éducation comme donnant la santé, la vigueur et le courage, tous avantages que ne possède en rien la musique; mais uniquement comme un emploi convenable du loisir, comme un délassement digne d'un homme libre.

Comme la recherche exclusive de l'utile ne convient ni aux âmes élevées, ni aux hommes libres, Aristote prend encore soin d'ajouter que si la jeunesse doit acquérir des connaissances utiles, telles que celle des lettres, ce n'est pas uniquement à cause de leur utilité directe, mais aussi parce qu'il est possible, par leur moyen, d'acquérir une foule d'autres connaissances; c'est ce que l'on peut dire du dessin, qui ne sert pas simplement à garantir contre les erreurs et les mécomptes dans les achats et les ventes de meubles et d'ustensiles, mais qui contribue surtout à donner un sentiment plus exquis de la beauté des formes et des corps.

On voit par cette analyse des idées d'Aristote qu'il serait au plus haut point contraire à la vérité et à la justice de l'accuser de n'avoir jamais en vue que l'utile, et d'en faire sa préoccupation exclusive.

Règles spéciales concernant les enfants; périodes diverses a distinguer dans l'enfance. (Liv. IV, chap. xv.) — Aristote consacre un chapitre spécial aux règles à suivre en ce qui concerne les soins que réclame la première enfance et l'éducation qui lui convient.

Il s'occupe d'abord de la nourriture qu'il faut donner aux enfants, parce qu'elle exerce la plus grande influence sur leurs corps; il recommande le lait comme l'aliment le plus substantiel et le plus favorable au développement physique; quant au vin, il défend d'en faire boire aux enfants, à cause des maladies qu'il engendre.

Il approuve ensuite la pratique des peuples qui, pour empêcher que les membres si sensibles des enfants ne contractent quelque difformité, se servent de certaines machines propres à assurer à ces petits corps un développement régulier. Rousseau se prononce pour la liberté de mouvements des enfants.

Il importe aussi, suivant Aristote, de les familiariser, dès la

Digitized by Google

plus tendre enfance, avec l'impression du froid, parce que cela est éminemment utile pour la santé et pour les travaux de la guerre; c'est ainsi que la coutume existe chez bien des peuples barbares de plonger les enfants, aussitôt après leur naissance, dans l'eau froide, et de ne les couvrir que d'un vêtement fort léger. Rousseau recommande également l'emploi de l'eau froide, par application de son principe général qu'il ne faut pas élever les enfants dans la mollesse.

Un dernier conseil donné par Aristote en ce qui concerne les soins que demandent les enfants, c'est, pour toutes les habitudes qu'on veut leur faire contracter, de s'y prendre dès l'âge le plus tendre en procédant par gradation.

Quant à l'âge qui suit la première enfance et qui s'étend jusqu'à cinq ans, Aristote n'en demande ni une application intellectuelle ni des fatigues qui ne seraient propres qu'à entraver la croissance, mais seulement une activité suffisante pour empêcher la torpeur du corps. Il permet de pousser les enfants à l'action par divers stimulants, et surtout par le jeu; mais leurs jeux ne doivent être ni indignes d'une condition libre, ni trop fatigants, ni trop relâchés; comme tout doit tendre à les former pour les travaux qu'ils auront à accomplir plus tard, leurs jeux doivent être, en général, des imitations des exercices et occupations auxquels ils auront à se livrer dans un âge plus avancé. Aristote condamne les lois ordonnant de comprimer les ris et les pleurs de l'enfant, qui lui semblent, au contraire, un moyen de développement pour le corps et une sorte d'exercice pour les organes.

Il traite avec un soin particulier des influences morales qui peuvent agir sur l'âme des enfants. La nouveauté étant toujours ce qui attire le plus, il veut qu'on laisse étranger à l'enfance tout ce qui est vil et méprisable, et surtout qu'on en écarte tout ce qui est propre à rendre vicieux ou grossier. Il prescrit aux magistrats chargés de l'éducation de donner la plus grande attention aux paroles et aux contes qui viendront frapper ces jeunes oreilles; il faut empêcher que les enfants ne voient et n'entendent rien d'inconvenant, rien qui soit indigne d'un homme libre; le législateur doit rigoureusement interdire dans sa cité l'indécence des propos, car lorsqu'on se permet de dire des choses déshonnêtes, on est bien près d'en commettre; il faut donc que les enfants ne soient jamais exposés au danger de rien voir ou entendre de pareil. Si quelque homme libre, mais trop jeune encore pour prendre part aux repas communs, se permet une

Digitized by Google

parole ou une action interdites, on doit le châtier honteusement, le frapper; s'il est d'un âge avancé, on doit le punir comme un vil esclave, par des châtiments en rapport avec son âge, car sa faute est celle d'un esclave. Il faut de même proscrire toute espèce de peintures et de représentations obscènes, si ce n'est dans les temples de ces dieux pour lesquels la loi elle-même établit un culte de ce genre.

Le législateur doit encore défendre aux jeunes gens d'assister aux farces satyriques et aux comédies avant l'âge où ils sont admis aux repas communs et autorisés à boire le vin pur; alors, en effet, l'éducation les a prémunis contre les dangers qu'offrent ces sortes de spectacles. Aristote annonce même qu'il examinera plus tard s'il ne faut pas pour la jeunesse interdire absolument tout spectacle; mais il ne revient plus sur ce sujet, ni dans la *Politique*, ni dans aucun des ouvrages qui nous sont parvenus.

Les pédonomes ont aussi à veiller à ce que les enfants, qui doivent rester jusqu'à sept ans dans la maison paternelle, se trouvent le moins possible dans la compagnie des esclaves.

Aristote reconnaît deux périodes distinctes dans l'éducation : depuis sept ans jusqu'à la puberté, et depuis la puberté jusqu'à vingt et un ans; il est d'avis qu'on est souvent dans l'erreur, quand on divise la vie par périodes septénaires; il vaut bien mieux suivre dans cette division la marche même de la nature, l'art et l'éducation n'ayant d'autre but que de suppléer à la nature ou d'achever ce qu'elle a commencé.

De cinq à sept ans, Aristote veut que les enfants assistent, mais comme simples spectateurs, à l'enseignement des choses que plus tard ils auront à apprendre.

Enseignement de la gymnastique. (Liv. V, chap. III, §§ 3 à 7.). — Aristote montre l'utilité et la nécessité de la gymnastique, en indiquant son objet réel et les limites dans lesquelles il faut la renfermer.

La gymnastique a pour objet de former le corps en lui assurant une bonne constitution et en lui faisant acquérir de l'adresse. Il ne faut pas chercher à former des athlètes, car par là on fait également tort aux formes et au développement du corps. On ne doit pas non plus rendre les enfants féroces, à force de les endurcir en vue de les rendre courageux, car il ne faut pas s'attacher exclusivement à un seul objet, à celui-là moins qu'à tout autre; si l'on ne vise qu'à produire et développer le courage, on manque même ce but; le courage, chez l'homme comme chez les

Digitized by Google

animaux, n'est pas l'attribut des plus sauvages, mais de ceux qui à la douceur joignent la magnanimité du lion. Ce qu'il faut placer au premier rang, c'est un courage généreux, et non point la férocité; braver noblement le danger n'est pas le fait d'un loup, ou d'une bête fauve; c'est le fait de l'homme de cœur; en donnant trop de place à cette partie toute secondaire de l'éducation et en laissant de côté les choses nécessaires à savoir, on ne fait des enfants que de vils manœuvres; on ne veut les rendre propres qu'à une seule occupation dans la société, et il se trouve que, même dans cette fonction spéciale, ils sont inférieurs à bien d'autres.

Jusqu'à l'époque de l'adolescence, les exercices doivent être peu fatigants; il faut condamner une nourriture trop forte et des travaux trop pénibles, afin que la croissance du corps ne soit pas entravée; les dangers d'un régime contraire sont établis par un fait bien concluant : c'est à peine si, parmi les vainqueurs des jeux olympiques, on pourrait en citer deux ou trois qui, couronnés dans leur enfance, l'eussent aussi été dans l'âge mûr; les exercices exagérés du premier âge leur avaient fait perdre toute leur vigueur.

Trois années, à partir de l'âge de puberté, seront donc consacrées à d'autres études; les années suivantes seront employées aux rudes exercices et soumises au régime le plus rigoureux. Ainsi l'on évitera de fatiguer en même temps le corps et l'esprit, parce que chacun de ces deux genres de fatigue produit naturellement des effets tout opposés : les travaux et les fatigues du corps sont nuisibles au développement de l'esprit, et ceux de l'esprit nuisent à la croissance du corps.

Enseignement de la musique. (Liv. V, ch. iv à vii.) — Aristote se demande si la musique n'est qu'un jeu, un délassement, comme le sommeil, les plaisirs de la table, la danse, ou si elle constitue aussi un moyen de parvenir à la vertu; si, de même que la gymnastique donne certaines qualités au corps, elle ne peut pas donner certaines qualités à l'âme, en l'habituant à des plaisirs nobles et honnêtes; si, en contribuant au délassement de l'intelligence, elle ne contribue pas aussi à son perfectionnement.

La musique est, aux yeux d'Aristote, un délicieux délassement; elle contient en elle un plaisir qui séduit indistinctement tous les âges et tous les caractères; aussi a-t-on soin de lui donner une place dans toutes les réunions, dans tous les divertissements,

Digitized by Google

comme à une véritable source de joie ; et le Stagirite trouverait ce seul motif déjà suffisant par lui-même pour la faire introduire dans l'éducation ; tout plaisir innocent et pur est convenable, non-seulement comme fin, mais aussi comme délassement ; le repos et les jeux sont souvent nécessaires à l'homme ; et ne fût-ce qu'eu égard au simple plaisir qu'elle procure, ce serait déjà une raison déterminante pour s'adonner à la musique.

Cependant, tout en approuvant l'opinion commune qui recommande la culture de la musique comme un moyen fort utile de délassement, comme un délassement propre à détendre l'esprit et à le reposer de ses travaux, Aristote demande qu'on lui assigne encore un autre objet, un objet plus important et plus noble que ce vulgaire emploi ; il ne veut pas que l'on recherche seulement en elle le plaisir banal qu'elle procure à tous les hommes ; il veut encore que par elle on forme l'esprit et l'âme, en instruisant l'un et en purifiant l'autre. Pour démontrer que tel doit être le but de la musique, il nous fait voir la puissance morale qu'elle possède, et les modifications qu'elle peut produire dans nos sentiments. Que la musique modifie les sentiments, c'est ce que prouve l'impression produite sur les âmes par l'audition des œuvres d'un grand nombre de musiciens ; tout le monde doit convenir que cette audition suscite dans les âmes une sorte d'enthousiasme ; or l'enthousiasme n'est pas autre chose qu'une émotion toute morale ; il suffit même, pour renouveler les vives impressions que cette musique nous fait ressentir, de l'entendre répéter sans l'accompagnement ou sans les paroles ; la musique est donc véritablement une jouissance, et comme la vertu consiste précisément à savoir jouir, aimer, haïr, conformément à la raison, il s'ensuit qu'il faut avant tout apprendre et s'habituer à juger sainement des choses et à trouver son plaisir dans des sensations honnêtes et des actions vertueuses ; or, on produit, par le rhythme et les chants de la musique, des imitations de la colère, de la bonté, du courage, de la sagesse et des sentiments contraires, imitations qui offrent la plus grande analogie avec ces sentiments mêmes ; on trouve dans la musique une imitation directe et une représentation exacte des mœurs et des sensations morales. Les impressions des auditeurs varient suivant les harmonies elles-mêmes : une harmonie plaintive rend l'âme mélancolique ; d'autres harmonies amollissent le cœur ; telle autre procure à l'âme un calme parfait ; une autre encore porte à l'enthousiasme. Tous indistinctement sont poussés par la musique à la piété, à la crainte, à l'enthousiasme ; mais tous ne

Digitized by Google

sont pas également sensibles à cet égard; certains, après avoir entendu une musique qui les a surexcités, redeviennent calmes et recueillis à la seule audition des chants sacrés; ils semblent ainsi avoir trouvé le remède propre à purifier leurs âmes. Ces brusques changements se produisent nécessairement aussi dans les âmes qui se sont abandonnées, sous l'influence de la musique, à la pitié, à la terreur ou à toute autre passion; chacun est remué selon que ces affections ont plus ou moins de prise sur lui; mais tous bien certainement subissent une sorte de purification, d'allégement, qu'accompagne le sentiment du plaisir éprouvé. Il est donc établi par là que la musique a une puissance morale; et puisque cette puissance est bien effective, il faut y avoir recours et comprendre la musique dans l'éducation des enfants. Cette étude même concorde avec les dispositions de cet âge, qui ne supporte guère ce qui manque d'attrait; or, la musique par sa nature même offre beaucoup d'agrément.

Aristote examine aussi la question de savoir s'il faut ou non apprendre aux enfants à exécuter eux-mêmes la musique vocale et instrumentale. Il se prononce dans le sens affirmatif, pour les motifs suivants : d'abord, il est, sinon impossible, du moins fort difficile, d'être juge compétent dans cet art, quand on n'exécute point soi-même; ensuite, il est très-avantageux de pouvoir donner une pareille occupation aux enfants et aux jeunes gens, incapables de demeurer un instant en repos; enfin l'influence morale de la musique est bien différente, suivant que l'on exécute ou non personnellement.

Mais Aristote pose des limites à l'étude et à l'exécution personnelle de la musique : il faut s'y exercer dans la jeunesse; mais plus tard on peut y renoncer, attendu qu'on est alors en état d'apprécier le beau et d'en jouir, précisément grâce à la connaissance qu'on en a acquise dans ses jeunes années. L'étude de la musique doit être telle qu'elle ne donne point au corps des habitudes serviles, qu'elle ne le rende pas incapable de supporter les fatigues des fonctions civiles ou militaires, et qu'elle ne soit un obstacle ni aux exercices du corps, ni, dans la suite, à l'acquisition des connaissances sérieuses. Elle ne doit pas non plus tendre à former des virtuoses; sinon, elle ne contribuerait en rien à perfectionner dans la vertu; une pareille profession est d'ailleurs indigne d'un homme libre; des finesses et des prodiges de l'art il ne faut prendre que ce qui est nécessaire à l'effet de sentir la beauté des rhythmes et des chants, et d'avoir

Digitized by Google

de la musique un sentiment plus élevé que le sentiment vulgaire qu'elle inspire aux esclaves, aux enfants et même à certains animaux.

En ce qui concerne le choix des instruments de musique, des harmonies et des rhythmes, Aristote ne fait qu'appliquer les principes qu'il a émis au sujet du but de la musique.

Quant aux instruments, il proscrit ceux qui, réclamant un art consommé, ne sont qu'à l'usage des artistes, ceux qui exigent un trop long exercice de la main, qui ne font naître dans l'âme des auditeurs que des idées de volupté, ou qui ne contribuent en rien au perfectionnement de l'intelligence; il n'admet que ceux qui sont propres à former l'oreille et à développer généralement l'intelligence.

En ce qui a trait aux harmonies et aux rhythmes, il distingue le chant moral, le chant animé et le chant passionné; chacun de ces chants répond à une harmonie spéciale qui concorde avec lui; pour l'étude, il faut employer les harmonies les plus morales; les plus animées et les plus passionnées sont réservées pour les concerts, où l'on entend de la musique, mais où l'on n'en fait pas soi-même; dans l'éducation on ne peut se servir que des harmonies et des chants revêtant un caractère moral. Il y a lieu aussi de distinguer suivant l'âge des individus: aux hommes atteints par la vieillesse, il serait bien difficile d'exécuter des chants soutenus, et la nature elle-même donne à leurs modulations de la mollesse et de la douceur; le chant convenant à l'enfance est celui qui l'instruit et en même temps lui inspire le sentiment de la décence.

Aristote donne pour but à l'État de faire régner la vertu, de rendre les citoyens vertueux; cette manière de voir devait naturellement l'amener à accorder dans sa politique une grande place à l'éducation, cette école de vertu; aussi le voyons-nous consacrer un livre entier à ce sujet; on se rappellera que Platon allait jusqu'à confondre la politique avec l'éducation : le disciple dans cette question se rapproche à beaucoup d'égards du maître.

L'éducation doit être publique, l'État doit en avoir le monopole : tel est le principe qui sert de point de départ au Stagirite. Il est bien à croire que ce principe était celui de l'antiquité tout entière ; en fait cependant, s'il faut s'en rapporter à Aristote, qui exagère sans doute quelque peu, et dont l'assertion ne doit pas inspirer une confiance absolue, le principe était loin d'être rigoureusement observé de son temps, chacun, en général, à ce qu'il affirme, instruisant ses enfants chez soi par les méthodes et

Digitized by Google

sur les objets qu'il lui plaisait. Quoi qu'il en soit du plus ou moins de fondement de cette assertion, elle nous prouve toutefois clairement que la lutte entre l'éducation publique et l'éducation privée n'est pas née de nos jours, et qu'elle était déjà engagée dès les temps anciens. Aristote se prononce dans le sens du droit exclusif de l'État. Cette opinion était logique dans un système qui attribuait à l'autorité publique des droits absolus sur l'individu, et des considérations diverses et multiples devaient encore le confirmer dans la même solution. Voici, en résumé, les principales de ces considérations, qu'invoquent encore en partie les défenseurs modernes de la même thèse : L'État tout entier n'a qu'un seul et même but; partant, l'éducation doit être une et identique pour tous ses membres, et elle ne peut être telle que si elle est exclusivement entre les mains de l'État; celui-ci suppose et exige une certaine unité; pour que cette unité se réalise, il faut que ce qui est commun s'apprenne en commun, que les soins donnés aux parties concordent avec les soins donnés à l'ensemble; la mission unique qu'Aristote assigne à l'État, c'est de rendre les citoyens vertueux; comme c'est par l'éducation que l'on forme l'âme des individus, l'État, pour remplir la fin en vue de laquelle il est institué, doit nécessairement être chargé de diriger et de régler l'éducation de toute la jeunesse; enfin, ce sont les mœurs qui assurent le maintien des gouvernements; plus les mœurs sont pures, plus ils sont affermis; il faut en outre qu'elles soient en rapport avec le principe du gouvernement : des mœurs démocratiques conservent la démocratie, des mœurs oligarchiques conservent l'oligarchie; or, c'est l'éducation qui détermine les mœurs; l'État ne peut donc s'en rapporter à personne du soin de donner aux enfants l'instruction convenable eu égard aux prescriptions de la morale et au principe même de la constitution.

Sans entendre approfondir ici la question des droits respectifs de l'État et des individus en matière d'éducation et d'instruction, nous croyons devoir faire connaître notre opinion, qui est entièrement conforme aux principes proclamés par la constitution belge; nous admettons ainsi à la fois un enseignement privé et un enseignement public :

Un enseignement privé, parce que la liberté de l'enseignement est de droit naturel, au même titre que la liberté d'exprimer ses opinions et de les faire connaître à ses semblables; parce qu'elle est, en quelque sorte, renfermée dans la liberté



Digitized by Google

des opinions et des cultes, dans la liberté de la presse et dans la liberté d'association, qui, sans elle, seraient, toutes, dénaturées, mutilées, incomplètes; enfin, parce que, si l'État avait le monopole de l'enseignement, il pourrait en résulter une uniformité qui constituerait un obstacle permanent au progrès par la compression de toute initiative, de toute spontanéité individuelle, et qui pourrait même devenir une cause de décadence pour le pays entier, dans le cas où, mal organisé, l'enseignement public ferait passer toutes les intelligences indistinctement par un moule unique, entièrement défectueux; la liberté de l'enseignement, au contraire, par l'infinie variété des efforts qu'elle permet et provoque pour arriver à la perfection, doit naturellement amener des progrès constants et multiples, alors même que, dans certains cas et sur certains points, elle ne donnerait lieu qu'à des tentatives mal combinées ou infructueuses;

Un enseignement public, parce que l'expérience de tous les temps et de tous les pays démontre que l'initiative privée est impuissante à pourvoir à tous les besoins en matière d'instruction; parce que la science serait gravement compromise, si son existence et ses progrès dépendaient uniquement des efforts des individus, que stimule surtout, pour ne pas dire exclusivement, leur seul intérêt particulier, source sans doute de bien des progrès, mais principalement de ceux qui procurent des profits directs et immédiats; enfin, parce que la liberté de conscience même exige le plus souvent qu'il soit institué des établissements publics d'instruction à côté des établissements particuliers, qui, dans certains pays, sont aux mains d'un seul et même parti, possesseur de fait du monopole de l'enseignement privé.

Aristote examine ensuite la question de savoir quel système d'éducation il faut préférer, celui qui n'a en vue que l'utile, ou celui qui tend à faire des hommes vertueux. Sa réponse était déterminée à l'avance par ce qu'il avait dit au sujet du but et de la mission de l'État. Fidèle à ses idées antérieures, il repousse de l'éducation tout ce qui n'aboutit qu'à faire des artisans ou des mercenaires, tout ce qui n'a qu'une fin intéressée ou mercantile, tout ce qui ne laisse à la pensée ni activité, ni élévation : ainsi, les travaux matériels, les arts étudiés comme ils le sont par des virtuoses ou des artistes de profession, enfin même les sciences libérales étudiées dans une mesure excessive. Ce qu'il demande à l'éducation, c'est de former le corps et l'âme de l'homme aux actes et à la pratique de la vertu.

Digitized by Google

Comme il s'agit de l'éducation des hommes libres, on doit suivre un système qui enseigne à passer sa vie ainsi qu'il convient à des hommes de cette classe; or, on sait que, pour Aristote, on n'appartient véritablement à cette classe que si l'on est un homme de loisir; d'où la conséquence que l'éducation doit apprendre à remplir convenablement le loisir dont jouit celui qui vit dans une condition libre; elle doit enseigner, non pas exclusivement des choses utiles ou nécessaires, mais des choses belles et dignes d'occuper un homme libre; Aristote exige même que les choses utiles qu'il faut étudier, comme la grammaire, le dessin, la gymnastique, soient apprises, non pas seulement à cause de leur utilité spéciale, mais surtout en vue de se former une intelligence plus exquise et un sentiment plus délicat de ce qui est beau. C'est sous l'inspiration de ces idées qu'il règle la place que doit occuper la musique dans le système d'éducation de la cité parfaite; il veut qu'on l'étudie à la fois pour l'utilité et l'agrément qu'on peut en retirer, et pour le sentiment du beau et du bien qu'elle inspire. La musique est d'abord un délicieux plaisir; elle fournit un excellent délassement à l'homme, qui a souvent besoin de repos et de jeux pour se détendre l'esprit et se remettre de ses travaux et de ses fatigues; mais Aristote demande surtout qu'on l'étudie à cause de l'action qu'elle exerce sur l'âme et le caractère; elle sait faire ressentir à l'homme toute espèce d'impressions, en le portant tour à tour à l'enthousiasme ou au calme, à la crainte ou à la pitié, etc., et ces impressions sont la voie qui permet à la musique de conduire l'homme à la vertu. Aristote pose encore en principe la nécessité de l'exécution musicale personnelle, mais seulement dans les limites voulues pour pouvoir apprécier convenablement la musique. — Si nous insistons ainsi sur les idées d'Aristote en ce qui concerne l'éducation, c'est qu'en général on n'est que trop disposé à lui reprocher de n'avoir jamais en vue que l'utile, et que nous voulons faire voir combien un pareil reproche est peu fondé; on a pu reconnaître, en effet, que son système présente plus d'une analogie avec celui de Platon, le philosophe spiritualiste et idéaliste par excellence; tous les deux donnent pour but essentiel à l'éducation de former l'âme des hommes; pour tous les deux, l'objet fondamental de l'enseignement est le beau, et le beau et le bien sont identiques. On pourrait cependant, nous semble-t-il, reprocher à Aristote de négliger le côté scientifique de l'enseignement, ce que Platon est loin de faire, bien que lui aussi s'attache avant tout à son

Digitized by Google

côté moral; cette lacune d'ailleurs est assez naturelle dans un système qui confond la politique avec la morale, et qui partant devait facilement amener l'auteur à réduire l'éducation à l'enseignement de la morale, ou tout au moins à en faire son objet principal. Il y a encore lieu de faire observer que, bien que Platon et Aristote attribuent l'un et l'autre une importance spéciale et considérable à la musique et à son enseignement, le Stagirite emploie ce terme dans un sens bien moins étendu que le fondateur de l'Académie, celui-ci y renfermant toutes les branches de la pensée humaine, celui-là le prenant plutôt dans son sens restreint, dans son sens technique.

### IX. — De la cité parfaite d'Aristote comparée à la cité parfaite de Platon.

Il est d'usage d'opposer Aristote à Platon, et la politique expérimentale et utilitaire du premier à la politique idéaliste du second. M. Ch. Thurot(1), adoptant une thèse nouvelle, absolument contraire, soutient que le Stagirite a complétement adopté les principes de la politique de Platon, et qu'il n'y a pas seulement ressemblance, mais identité entre les doctrines politiques du maître et du disciple. Ainsi, d'un côté, opposition absolue entre Platon et Aristote, de l'autre, identification complète de leurs théories: tels sont les jugements opposés qui ont cours au sujet des rapports entre les systèmes politiques des deux grands philosophes de l'antiquité.

Ainsi présentées, ces deux opinions nous semblent également erronées; nous croyons que la solution de la question se trouve dans une distinction à faire entre l'État idéal conçu par les deux publicistes d'une part, et l'ensemble de la politique de chacun d'eux d'autre part; procédant ainsi, nous arrivons à des conclusions que nous résumerons dans les deux propositions suivantes :

En ce qui concerne la question spéciale de l'organisation de l'État la plus parfaite possible, les conceptions d'Aristote offrent des analogies nombreuses avec celles de Platon, et n'en sont même en grande partie que la reproduction, sauf certaines différences, plus ou moins considérables, que l'on ne peut méconnaître ;

---

(1) *Études sur Aristote*, 1860, pp. VIII, IX, 109 à 117.

Digitized by Google

Considéré, au contraire, dans son ensemble, l'œuvre politique du Stagirite présente des contrastes nombreux et importants avec l'ensemble de l'œuvre politique du fondateur de l'Académie, et peut à bon droit lui être opposé, comme revêtant un caractère tout à fait différent.

Nous ne démontrerons ici que la première partie de notre thèse, réservant la seconde pour notre appréciation générale sur Aristote, où elle trouve plus naturellement sa place que dans le présent chapitre, qui a pour objet un point spécial, savoir, l'État parfait imaginé par le philosophe de Stagire.

Signalons d'abord les points de ressemblance qui existent entre Platon et Aristote.

Tous les deux partent d'une même idée, à savoir que la philosophie politique a le droit et le devoir de déterminer les conditions de l'organisation parfaite de la société et de l'État; tous les deux en conséquence recherchent quel est le but rationnel de la société politique, et par quels moyens, par quelles combinaisons des éléments qui la composent, elle pourra l'atteindre le plus facilement et le plus sûrement.

L'État idéal, pour l'un comme pour l'autre, ne dépasse pas les proportions restreintes des petites cités entre lesquelles se partageait la Grèce ancienne, et en dehors desquelles ni l'un ni l'autre ne semblent concevoir la possibilité de l'existence d'un système politique digne d'être proposé comme modèle; tous les deux aussi considèrent comme des plus avantageux pour un État que son sol fournisse tous les genres de produits.

Aristote assigne à l'État le même objet que Platon, en lui donnant pour mission de rendre les citoyens vertueux; pour tous les deux ainsi, la politique se confond avec la morale; elles ne font qu'une seule et même science, ou du moins la morale fait connaître le but que la politique enseigne à atteindre ou qu'elle a pour devoir d'atteindre. Le maître et le disciple, identifiant également le bien de l'individu avec le bien de l'État, soutiennent que le but de la politique est de mettre l'homme à même d'accomplir sa destinée en réalisant son bien, et que, comme le bien de l'homme ne réside ni dans la puissance ni dans la richesse, mais dans la vertu, de même la politique n'a pas non plus pour but de rendre l'État riche ou puissant par le commerce ou par la guerre, mais vertueux et heureux par la vertu et le bonheur des membres qui le composent.

La confusion de la politique et de la morale amène Aristote,

Digitized by Google

comme elle a amené Platon, à porter de graves atteintes à la liberté des individus, en lui faisant considérer ceux-ci comme appartenant entièrement à la cité, comme constituant sa propriété, sa chose. C'est une grave erreur, d'après lui (1), de croire que chaque citoyen est maître de lui-même : les citoyens appartiennent à l'État ; ailleurs encore (2), il signale comme un grave défaut de certaines constitutions la faculté accordée à chacun de vivre comme bon lui semble, et il proclame un bien dangereux système celui qui permet à chacun de faire tout ce qu'il veut. Nous devons cependant faire cette réserve, qu'à notre avis, Aristote, tout en commettant de véritables attentats à la liberté individuelle, est loin de se livrer sous ce rapport aux mêmes exagérations que Platon ; c'est ce que nous démontrerons ultérieurement ; ici nous ferons seulement voir les points de ressemblance qu'il offre sous ce rapport avec son maître, en indiquant les principales restrictions qu'il établit à la liberté personnelle des citoyens, d'abord en ce qui concerne la propriété, et ensuite en ce qui concerne la famille.

En ce qui concerne la propriété, on se rappelle, d'une part, que Platon, dans la *République*, propose la communauté des biens, que, s'il l'abandonne dans les *Lois*, il s'en faut de beaucoup qu'il y rétablisse la propriété avec sa portée naturelle ; et, d'autre part, qu'Aristote combat énergiquement et réfute victorieusement ce système ; malheureusement, quand il en vient à tracer son propre idéal, tout en condamnant de nouveau les erreurs de son maître, il y tombe lui-même ; par une inconséquence singulière, il propose dans sa cité parfaite l'établissement indirect de ce qu'il rejette absolument chez ses rivaux ou ses devanciers ; il répète qu'il ne veut pas que les biens soient communs ; mais il demande que la bienveillance des citoyens entre eux rende commun l'usage des terres, afin que tous soient assurés au moins de leur subsistance ; il veut encore que la portion du territoire affectée aux citoyens soit divisée en deux parties, de manière que chacun, possédant quelque chose en même temps et près de la frontière et près de la ville, soit également intéressé à la défense des deux localités ; enfin il veut aussi qu'une portion du territoire reste publique, afin qu'à l'aide du produit de cette

(1) Liv. V, chap. Ier, § 2.
(2) Liv. VII, chap. II, § 12 ; liv. VIII, chap. VII, § 22.

Digitized by Google

portion l'État puisse subvenir aux dépenses des repas communs et à celles du culte. Il n'est pas à méconnaître que toutes ces dispositions ne se concilient guère avec le droit de propriété pris dans son sens logique et rationnel, ni partant avec les droits de l'homme, et qu'elles constituent ainsi autant d'atteintes à la liberté individuelle.

En ce qui concerne la famille, Aristote ne la supprime sans doute pas entièrement, comme Platon, dans la *République*, par l'institution de la communauté des femmes et des enfants; mais il est loin cependant de laisser aux citoyens une pleine liberté dans la vie privée et dans les relations de famille; ainsi : il détermine le chiffre de la population, ordonne de provoquer l'avortement à l'égard des enfants qui naîtraient en surnombre, et prescrit l'abandon de ceux qui seraient difformes en venant au monde; — il règle l'âge et l'époque de la génération; — il émet des règles pour les soins à donner aux nouveau-nés; — il attribue à l'État le monopole de l'éducation de la jeunesse, et établit maintes règles sur la manière dont cette éducation doit être organisée; — enfin il impose à tous les citoyens sans exception l'obligation de venir prendre place aux repas communs.

Nous signalerons enfin, comme idées encore communes à Platon et à Aristote, l'organisation qu'ils donnent à leur État, les combinaisons qu'ils font des éléments qui le composent, les vues qui leur servent ici de point de départ et les conséquences auxquelles ils aboutissent. Quand on recherche, en effet, comment Aristote organise sa cité et le pouvoir chargé de la diriger, à quelles conditions on est un citoyen, c'est-à-dire un véritable membre de son État, jouissant de la plénitude des droits qui peuvent être laissés aux particuliers, on voit que, comme Platon, il divise la société en deux parts inégales, l'une composée de quelques privilégiés, ayant le monopole des droits, l'autre comprenant la masse, privée de tout droit, et n'ayant d'autre fonction que de pourvoir aux besoins matériels de tous les membres du corps social; domination exclusive de quelques-uns, asservissement de la multitude, tels sont les deux grands principes de l'organisation sociale et politique d'Aristote et de Platon, dont le système commun n'est donc autre chose que l'institution d'une aristocratie oisive, ou plutôt d'une véritable oligarchie tyrannique. Comme idées corrélatives de ce système et également adoptées par les deux philosophes, nous devons faire remarquer que, pour l'un comme pour l'autre, la connaissance, l'acquisition et

Digitized by Google

l'exercice de la vertu sont impossibles sans le loisir, partant que l'agriculture, l'industrie et le commerce, c'est-à-dire toutes les professions qui ne laissent aucun loisir, sont incompatibles avec la connaissance et la pratique de la vertu, par conséquent aussi avec la jouissance et l'exercice des droits de citoyen; d'où la conséquence que l'un et l'autre vouent un profond mépris à tout ce qu'ils considèrent comme des professions serviles, et excluent du droit de cité les agriculteurs, les artisans et les commerçants; les véritables, les seules classes politiques, pour Aristote de même que pour Platon, sont celle des guerriers et celle des magistrats, ceux-ci formant la classe délibérante et n'étant autres que des guerriers émérites.

Après cet exposé, il n'est pas à méconnaître qu'il y a une grande conformité entre les idées des deux grands philosophes de l'antiquité sur le but et les principes de la politique, malgré l'ardente polémique à laquelle Aristote se livre contre la *République* et les *Lois* de Platon; les vues de celui-ci ont bien été le point de départ d'où Aristote a pu tirer son propre système. Il est d'ailleurs parfaitement explicable qu'il y ait ainsi une grande concordance entre leurs doctrines politiques; c'est le contraire qui eût été difficile à expliquer : tous les deux étaient Grecs; tous les deux ont vécu à la même époque; et, considération décisive, l'un a été durant vingt ans le disciple de l'autre; il est dès lors naturel que beaucoup d'idées leur soient communes, et qu'Aristote ait tellement subi l'influence de l'esprit platonicien que, tout en critiquant son maître et tout en cherchant plus à en différer qu'à lui ressembler et à l'imiter, il ait reproduit, sinon littéralement, du moins dans leurs traits essentiels, bon nombre de ses théories, sans s'en douter toujours lui-même, et tout en ayant parfois la volonté contraire.

Il y a cependant des différences dans leurs doctrines; et nous parlons ici non pas seulement de différences entre l'ensemble de l'œuvre politique de l'un et l'ensemble de l'œuvre politique de l'autre (question que, comme nous l'avons déjà dit, nous n'examinerons que plus tard), mais de divergences dans la manière dont chacun d'eux conçoit la cité parfaite. Sans doute, ces divergences ne peuvent suffire à faire considérer l'État idéal de l'un comme l'antithèse absolue de l'État idéal de l'autre; mais elles suffisent toutefois pour ne pas permettre de les identifier absolument, comme nous le reconnaîtrons en passant rapidement en revue les principales d'entre elles.

Digitized by Google

Remarquons, avant tout, que la notion de l'idéal nous apparaît, dans Aristote, tout autre que ce qu'elle est dans Platon, et qu'elle occupe dans l'œuvre politique du premier une place toute différente de celle qu'elle occupe dans l'œuvre politique du second. Pourquoi, d'abord, Platon nous trace-t-il le plan de l'État parfait? Parce que son esprit spéculatif, son amour du beau et du bien, sa prédilection pour les idées absolues et éternelles, ne lui permettaient pas de borner ses vues et ses aspirations à ces organisations imparfaites et à ces formes de gouvernement vicieuses, dont les hommes en général se contentaient, grâce à leur corruption, qui en était d'ailleurs la cause; ce sont les tendances mêmes de son génie, génie essentiellement idéaliste, qui devaient le porter d'une manière naturelle, invincible, à rechercher la perfection pour l'État, comme il la recherche pour l'individu; aussi cette recherche constitue-t-elle l'objet unique, auquel chaque page de son œuvre politique est exclusivement consacrée; c'est encore pour la même raison que les idées purement spéculatives, les hautes questions de philosophie, remplissent une partie si considérable de ses dialogues politiques, et qu'il se livre à des recherches si approfondies sur les notions et les principes supérieurs, tels que ceux de la justice, du bien et de son essence, de l'unité dans l'État, de la nature de l'homme et de celle de la femme, etc. Aristote, en exposant l'organisation de la cité parfaite, a subi une tout autre impulsion; d'abord, il n'a fait en cela que se soumettre à ce qui était devenu en quelque sorte une habitude chez les Grecs; ensuite, comme il avait dirigé de nombreuses critiques contre les constitutions les plus remarquables imaginées par des philosophes, comme il n'avait pas moins vivement attaqué l'organisation des États qui passaient pour jouir des meilleures lois, il devait s'attendre à ce qu'on lui demandât quel système il considérait, lui, comme le meilleur, quelle était l'organisation politique qu'il avait à proposer comme modèle; en faisant connaître ses idées à cet égard, il ne donnait qu'une conclusion logique à ses critiques, en même temps qu'il comblait une lacune qui n'eût pas manqué de lui attirer de graves reproches, si l'on en juge par ceux qui lui sont adressés, alors qu'il s'est efforcé de les prévenir. Aristote, exposant le plan de sa cité parfaite sous l'empire de considérations tout autres que celles qui avaient dominé Platon dans la même recherche, a été naturellement amené par là même à ne pas consacrer, comme son maître, tout son ouvrage à l'étude des conditions de l'État idéal; tout en accordant à cette étude une

Digitized by Google

place importante, il n'en a nullement fait l'objet principal, encore moins l'objet unique, de ses travaux politiques. En outre, dans la partie même qu'il consacre à la recherche des éléments du gouvernement parfait, on ne le voit pas non plus, à l'instar de celui dont il avait si longtemps suivi les leçons, se livrer à des recherches étendues sur les pures questions de principes; les notions supérieures, les grandes idées philosophiques, n'arrêtent pas longtemps son attention: elles ne sont guère de son domaine; sa conception de l'idéal politique consiste bien moins dans la proclamation des vérités et des principes généraux qui doivent présider à l'existence, à la constitution et à la marche des gouvernements, que dans la détermination des règles particulières qu'il faut observer dans l'organisation à donner et dans le rôle à attribuer aux éléments divers dont ils sont constitués. Ce n'est pas tout. Il y a encore à faire observer, dans le même ordre d'idées, c'est-à-dire en ce qui concerne les différences entre la notion de l'idéal chez Platon et la même notion chez Aristote, que ce dernier ne se borne pas, avec le premier, à proposer une certaine organisation comme constituant celle de l'État parfait, celle dont il faut toujours chercher à se rapprocher, et qui doit servir de type pour le jugement et l'appréciation de tous les gouvernements existants; il étudie en outre les diverses formes de gouvernement qui sont en vigueur; il recherche de quelle manière on peut en tirer le meilleur parti, comment on peut le mieux obvier à leurs inconvénients et parer aux dangers qu'elles présentent, lorque des circonstances spéciales ne permettent pas de réaliser l'État que la philosophie politique préconise comme le modèle à reproduire ou à imiter, et obligent de se contenter d'une forme de gouvernement inférieure, mauvaise en elle-même, mais jusqu'à un certain point et relativement bonne, comme étant, vu la situation et les nécessités de fait, la seule possible. Nous nous arrêterons ici dans cette indication des différences que présente la notion de l'idéal d'Aristote avec celle de Platon, cette question touchant aussi à l'appréciation générale de l'œuvre politique du Stagirite.

Ce n'est pas seulement en ce qui concerne la notion de l'idéal qu'il se présente des divergences entre Platon et Aristote; il s'en rencontre encore dans l'organisation politique qu'ils considèrent comme la réalisation de cet idéal; il y a, sous ce rapport, entre eux quelques dissidences que nous allons brièvement indiquer.

Aristote, à la différence de Platon, comprend toute l'impor-

Digitized by Google

tance de la propriété et toute la puissance qu'elle donne à ceux qui l'ont entre les mains; comme son maître, il fait de la liberté et des droits politiques l'apanage de quelques privilégiés; mais, ce que son maître néglige, il cherche à garantir et à assurer à ces privilégiés les avantages qu'il leur accorde, et c'est dans la propriété qu'il place cette garantie : les citoyens, c'est-à-dire les guerriers et les magistrats, ont dans son système la possession exclusive du sol ; les laboureurs et les artisans, qui ne sont pas citoyens, sont complétement exclus de la propriété individuelle; c'est là une différence importante ; le Stagirite, montrant en cela un esprit plus pratique, joint le privilége de la propriété au privilége politique, et ce dernier, ainsi garanti, acquiert une force nouvelle, qui assure son existence et sa conservation, et qui lui fait défaut dans le système de Platon.

Nous trouvons encore dans Aristote un autre principe, qui constitue aussi une garantie de stabilité pour son État, et que nous n'avons pas rencontré dans Platon ; c'est le principe de l'alternative de l'autorité et de l'obéissance (1). Platon attribue le gouvernement de l'État aux plus capables et aux plus dignes, à l'exclusion de tous autres ; Aristote trouve juste, utile et nécessaire que les parts de pouvoir et d'obéissance pour chacun soient parfaitement égales, et il invoque un argument très-sérieux pour démontrer que l'autorité et la soumission doivent être alternatives, et que cette alternative doit être commune à tous les citoyens : c'est que sinon, les factieux, que le pays renferme toujours, trouveraient de constants appuis dans les sujets mécontents, et que les membres du gouvernement ne sauraient pas résister à tant d'ennemis réunis. Remarquons en passant que le même argument pourrait être retourné contre Aristote, et servir à condamner toute l'organisation de son État, qui, comme nous l'avons vu, s'appuie sur la domination exclusive de quelques-uns et l'asservissement de la multitude entière, à l'exception de ces quelques privilégiés.

Nous croyons aussi que, tout en portant les plus graves atteintes à la liberté individuelle, Aristote ne le fait pas dans la même mesure que Platon, et que, s'il adopte plus d'une des exagérations de son maître sous ce rapport, il en est beaucoup dont nous ne trouvons pas de vestiges dans le tableau qu'il nous trace de

(1) Liv. III, chap. XI, § 3 ; liv. IV, chap. XIII, §§ 2 et 4.

Digitized by Google

sa cité parfaite; ainsi, nous ne le voyons nullement ériger comme lui en principe: que les enfants doivent se livrer et se plaire toujours de la même manière aux mêmes amusements; qu'il faut des règles fixes pour ce qui est décent ou indécent dans les vêtements et autres choses semblables; qu'il faut déterminer par autorité publique et consacrer les chants et les danses qui conviennent à la jeunesse, et défendre à chacun de chanter et de danser d'une autre manière; qu'il faut astreindre le poëte à ne point s'écarter dans ses vers de tout ce qu'on tient dans l'État pour légitime, juste, beau et honnête; qu'il doit être prescrit aux citoyens de ne chanter aucun poëme qui n'ait eu l'approbation préalable des gardiens des lois; qu'il faut ordonner aux jeunes gens de dire tout d'une voix et de concert que les lois sont parfaitement belles et ont les dieux pour auteurs; qu'il faut faire tenir aux citoyens un langage absolument uniforme en tout temps et en toutes rencontres, dans leurs chants, leurs discours sérieux et leurs fables, sur le point dont il importe le plus pour leur bonheur qu'ils soient pleinement convaincus; que chaque citoyen, sans distinction d'âge, de sexe, de condition, libre ou esclave, en un mot tout l'État en corps doit se répéter sans cesse à lui-même les belles maximes; qu'il faut prescrire à tous les citoyens, pour tout le temps de leur vie, un ordre d'actions depuis le lever du soleil jusqu'au lendemain matin, etc. En deux mots, quoique violant la liberté individuelle en plus d'un point et en des points des plus importants, Aristote ne la détruit pas, comme son maître, de fond en comble, en visant à établir une uniformité absolue et une unité qui ne laisse pas place à la moindre diversité, non-seulement dans les actions, mais même dans les paroles et les pensées.

Dans un autre ordre d'idées, un ordre d'idées matériel, nous signalerons aussi ce point, qu'Aristote ne prononce pas, comme Platon, une condamnation absolue contre le voisinage de la mer pour sa cité parfaite; tandis que le maître ne voit que des inconvénients dans ce voisinage, le disciple y voit des inconvénients et des dangers, mais il y trouve aussi bien des avantages, soit au point de vue de la sûreté du pays, soit au point de vue de ses besoins, le voisinage de la mer permettant l'importation de ce que le pays ne produit pas, et l'exportation de ce qu'il produit en abondance.

Nous terminerons ici ce chapitre, croyant avoir démontré l'une des propositions que nous avons avancées, à savoir que

Digitized by Google

l'État parfait conçu par Aristote offre des analogies nombreuses et importantes avec celui qu'avait imaginé Platon, et qu'il n'en est même en partie que la reproduction, sauf certaines différences, plus ou moins considérables, dont il faut nécessairement tenir compte. Mais, malgré ces différences, on n'en devra pas moins conclure avec nous que la cité parfaite dont le plan nous est tracé par le Stagirite, est loin de se distinguer par l'originalité des vues qui ont présidé à sa conception; il serait difficile d'y signaler beaucoup d'idées et de combinaisons qui soient complétement de lui, et qui n'aient pas été empruntées soit à ses prédécesseurs soit aux États grecs existants; il serait surtout difficile d'y signaler des idées neuves auxquelles il faille reconnaître une supériorité marquée sur les idées et les systèmes qui avaient cours de son temps, ou des découvertes dont la science ait pu profiter en les faisant siennes, et l'humanité, en les appliquant; il est même à remarquer que, dans sa conception de l'État parfait, il tombe dans certaines des erreurs le plus énergiquement reprochées par lui aux auteurs qui les commettent dans leurs plans de législation, et aux politiques qui les introduisent dans les lois qu'ils donnent à leur pays. Son idéal ne présente donc rien de bien nouveau, et ne constitue que l'idéal d'une société fausse et tout à fait condamnable. Aussi n'est-ce pas le tableau de la cité parfaite d'Aristote qui forme la partie la plus remarquable de son œuvre, malgré certaines idées justes qu'on pourrait y signaler; on est même autorisé à dire que si son génie n'eût pu produire que les deux livres de la *Politique* qu'il consacre à cette question, il n'eût certes ni acquis ni mérité cette réputation et cette autorité que les temps antérieurs et les temps actuels lui ont à l'envi accordées.

---

Digitized by Google

## CHAPITRE V.

### DES CONSTITUTIONS POSITIVES OU IMPARFAITES.

Objet de ce chapitre. — De la royauté. — De la démocratie. — De l'oligarchie. — De la tyrannie. — De l'aristocratie et de la république.

(Liv. III, ch. IX à XI; liv. VI et VII.)

#### Objet de ce chapitre.

(Liv. VI, chap. Ier.)

D'après Aristote, il ne suffit pas à la science politique de rechercher quelle est la meilleure forme de gouvernement, quelle est la nature de ce gouvernement, et moyennant quelles conditions il offrirait toute la perfection désirable, abstraction faite d'obstacles extérieurs quelconques ; la science a en outre à rechercher quelle constitution convient à chaque peuple, car la plupart des nations ne seraient probablement pas en état de vivre sous une constitution parfaite. Le législateur et le véritable politique ne savent pas seulement quel est en soi et en thèse absolue le meilleur gouvernement; ils doivent encore savoir quel est le meilleur relativement aux éléments qui sont à constituer; ils doivent aussi pouvoir juger une constitution qui leur serait hypothétiquement soumise, et, à l'aide des données fournies, déterminer les principes qui ont présidé à sa naissance, et les moyens qui lui assureraient, une fois établie, la plus longue durée possible. L'homme d'État est bien tenu de connaître avant tout le régime politique qui serait le meilleur que la généralité des cités pussent recevoir; mais il ne s'agit pas simplement de concevoir une organisation idéale; il faut surtout que le système imaginé soit praticable, facile à appliquer, et approprié à tous les États; quand on propose une constitution, il faut qu'elle puisse être adoptée, et qu'on puisse aisément l'introduire dans la

Digitized by Google

réalité, en partant de la situation en présence de laquelle on se trouve; il y a autant de difficulté, du reste, à réformer un gouvernement qu'à le créer, de même qu'il n'est pas moins difficile de désapprendre ce que l'on sait que d'apprendre ce que l'on ignore. Ainsi, l'homme d'État doit être capable de remédier aux vices de l'organisation d'un gouvernement établi; or, c'est ce qu'il serait dans l'impossibilité de faire, s'il ne connaissait pas toutes les espèces diverses de gouvernement; c'est tout à fait à tort, en effet, que l'on croit communément qu'il n'y a qu'une sorte de démocratie, qu'une sorte d'oligarchie. A cette indispensable connaissance des formes politiques et des combinaisons diverses que l'on peut en faire, Aristote veut qu'on joigne une connaissance égale et des lois qui sont en elles-mêmes les meilleures, et de celles qui sont le mieux en rapport avec chaque État particulier, avec chaque constitution spéciale, attendu que les lois doivent être faites pour les constitutions, et non les constitutions pour les lois. A ce propos il nous montre, d'une manière très-claire et très-exacte, la différence qu'il y a entre la constitution et les lois : La constitution dans l'État, c'est l'institution et l'organisation des magistratures, la distribution des pouvoirs, l'attribution de la souveraineté, la détermination du but de l'association politique; les lois, au contraire, distinctes des principes fondamentaux et caractéristiques de la constitution, sont les règles à suivre par les magistrats dans l'exercice de leurs pouvoirs et dans la répression des atteintes portées à ces lois. Aristote conclut alors qu'il est absolument nécessaire de connaître les différences qui caractérisent les diverses constitutions, ne fût-ce même que pour pouvoir faire les lois, puisque les mêmes lois ne sauraient convenir à toutes les formes de gouvernement, chacune d'elles renfermant plus d'une espèce et n'étant pas unique.

Les passages d'Aristote que nous venons d'analyser annoncent d'une manière très-nette le sujet qu'il va traiter. Se séparant en ce point de son maître, il ne se borne pas, comme lui, à tracer le plan de l'État idéal par excellence ou de l'État le plus parfait qu'il soit possible d'imaginer, étant donné le caractère de l'homme en général, ou même étant donné ce caractère dans sa plus haute perfection; il tient compte aussi de ce que chaque peuple exige un gouvernement approprié à son caractère personnel, aux circonstances particulières de tout ordre au milieu desquelles il vit, à la situation toute spéciale dans laquelle il se

Digitized by Google

trouve; il consacre en conséquence deux livres entiers et une partie d'un troisième livre de la *Politique* à l'étude des constitutions imparfaites, c'est-à-dire de constitutions qui s'éloignent de l'organisation considérée par lui comme celle de l'État parfait, mais qui néanmoins peuvent avoir leur raison d'être, leur valeur, leur utilité, ou même être seules possibles, par suite des nécessités pratiques et des exigences de fait.

Aristote ne suit pas un ordre bien rigoureux dans toute la partie de son ouvrage où il traite des diverses formes de gouvernement : ainsi, le tableau de la cité parfaite se trouve placé entre celui de deux constitutions imparfaites; l'étude de la royauté est mêlée à la recherche du principe de la souveraineté, etc.; c'est pour suivre une marche plus régulière et plus logique que nous avons consacré un chapitre spécial à l'étude de la cité parfaite du Stagirite, et que nous réservons le présent chapitre à l'examen des diverses constitutions positives ou imparfaites, séparant ainsi ce qui se trouve confondu dans Aristote, et réunissant ce qui s'y trouve séparé.

Nous prévenons aussi le lecteur que, malgré ces changements, l'ordre général que nous suivons dans ce chapitre est défectueux à nos propres yeux; que certaines des théories qui y sont exposées auraient dû logiquement trouver place ailleurs, notamment dans la partie de notre travail où nous avons fait connaître les théories politiques d'Aristote; enfin que, dans le cours même du présent chapitre, les divers paragraphes sont loin de se trouver dans un ordre rationnel; mais nous avons dû nous contenter d'une marche aussi peu régulière, d'abord, parce que sinon nous aurions dû bouleverser encore davantage tout le plan de l'œuvre du Stagirite, ensuite et surtout, parce que ce changement de plan eût amené des redites que nous avons cru devoir éviter avant tout.

## Section Ire. — De la royauté.

(Liv. III, chap. IX à XI.)

Des diverses espèces de royauté. — Supériorité de la loi; condamnation de la royauté absolue; exception en faveur de la royauté du génie. — Condamnation de la royauté héréditaire. — De la force publique mise à la disposition de la royauté.

Aristote se demande d'abord s'il n'y a qu'une seule espèce de royauté, ou s'il y en a plusieurs, et il résout immédiatement la question, en disant qu'il est facile de reconnaître que la monarchie

Digitized by Google

est multiple, et que son organisation n'est pas la même dans tous les États soumis à un seul homme; il arrive ainsi à distinguer cinq espèces diverses de royauté, qui sont :

1° *La royauté des temps héroïques*, établie avec le consentement des citoyens, et rendue héréditaire par la loi; ceux qui furent les premiers bienfaiteurs des peuples, soit qu'ils les eussent initiés aux arts, soit qu'ils les eussent réunis et conduits à la victoire, soit qu'ils leur eussent procuré des établissements, furent nommés rois par reconnaissance, et leur pouvoir passa à leurs descendants; ces rois étaient investis du commandement suprême à la guerre, faisaient les sacrifices où le ministère des pontifes n'était pas indispensable, et jugeaient souverainement tous les procès. Dans les temps anciens, les attributions de ces monarques s'étendaient à toutes les affaires publiques sans exception, tant du dedans que du dehors; mais dans la suite, soit par l'abandon volontaire des rois, soit à raison des exigences des sujets, leurs pouvoirs furent réduits presque partout à la présidence des sacrifices publics; là où la royauté méritait encore son nom, elle ne conserva que le commandement de l'armée au delà des frontières;

2° *La royauté des barbares;* elle réunit, en général, tous les pouvoirs, à peu près comme la tyrannie; mais elle est fondée sur la loi et héréditaire; des peuples naturellement serviles, disposition beaucoup plus prononcée chez les barbares que chez les Grecs, chez les Asiatiques que chez les Européens, se soumettent sans peine et sans murmure à une autorité despotique; voilà pourquoi les monarchies qui pèsent sur eux sont tyranniques, bien qu'elles s'appuient d'ailleurs sur les bases solides de la loi et de l'hérédité; voilà encore pourquoi la garde qui entoure ces rois présente un caractère vraiment royal, et ne correspond nullement à celle des tyrans; ce sont des citoyens qui s'arment pour veiller à la sûreté du roi, au lieu que le tyran se fait garder par des étrangers; c'est que, d'un côté, l'obéissance est légale et volontaire, tandis que, de l'autre, elle est forcée; dans la royauté, le prince a une garde de citoyens; dans la tyrannie, il en a une contre les citoyens;

3° *La royauté qu'on nomme Æsymnétie*, et qui a existé chez les anciens Grecs; c'est, pour ainsi dire, une tyrannie élective, différant de la royauté barbare, non en ce qu'elle n'est pas fondée sur la loi, mais seulement en ce qu'elle n'est pas héréditaire; les æsymnètes avaient l'autorité, tantôt pour la vie, tantôt pour un temps limité ou pour un fait déterminé; les æsymnéties, anciennes



Digitized by Google

ou actuelles, tiennent, et de la tyrannie, par les pouvoirs despotiques qui leur sont accordés, et de la royauté, par l'élection libre qui les institue ;

4° *La royauté de Sparte,* qui paraît être la plus légale, et où le monarque n'est point maître absolu; il ne dirige souverainement que deux choses: les affaires militaires au delà des frontières, et les affaires religieuses; la royauté ainsi limitée n'est vraiment qu'un généralat inamovible, investi de pouvoirs suprêmes; elle n'a point le droit de vie et de mort, excepté dans les expéditions militaires et dans la chaleur de l'action; cette royauté n'est donc qu'un généralat viager, qui peut être électif ou héréditaire, et qui à Sparte reste à perpétuité dans une même race ;

5° *Enfin la cinquième royauté,* où un seul homme est maître de tout, comme ailleurs le corps de la nation administre souverainement la chose publique; cette forme a beaucoup d'analogie avec le pouvoir domestique : de même que le père exerce une sorte de royauté sur la famille, de même cette royauté est une administration de famille s'appliquant à une cité, à une ou plusieurs nations.

Après avoir énuméré ces cinq espèces de royauté, Aristote en élimine trois, pour ne considérer que la royauté absolue et la royauté de Lacédémone, toutes les autres se trouvant comprises entre ces deux extrêmes, puisque, dans les unes, les rois ont moins de pouvoir que dans la monarchie absolue, et que, dans les autres, ils ont une autorité plus grande que les rois de Sparte.

Aristote, s'étant proposé de rechercher si l'État bien constitué doit ou ne doit pas, dans son intérêt, être régi par un roi, n'a donc plus qu'à résoudre les deux questions suivantes: D'abord, est-il avantageux ou funeste à l'État d'avoir un général perpétuel, qu'il soit d'ailleurs héréditaire ou électif? En second lieu, est-il avantageux ou funeste à l'État d'avoir un maître absolu? Mais de ces deux questions il en écarte encore une, la première, parce que la question d'un généralat semblable à la royauté de Sparte rentre dans le domaine et est du ressort des lois réglementaires bien plutôt que de la constitution, toutes les constitutions pouvant également admettre un pouvoir de ce genre; en conséquence, il ne s'occupe que de la royauté absolue, qui semble être ainsi pour lui la seule vraie monarchie : il dit lui-même, en termes exprès, qu'aucune des royautés légales ne forme une espèce particulière de gouvernement, vu qu'on peut établir partout un généralat inamovible, dans la démocratie aussi bien que dans l'aristocratie.

Digitized by Google

Le point principal, en ce qui concerne la royauté absolue, est, d'après Aristote, de rechercher s'il est préférable de remettre l'autorité à un individu de mérite, ou de la laisser à de bonnes lois, et lui-même se prononce dans ce dernier sens.

Il examine et réfute d'abord les diverses objections que l'on adresse ou que l'on peut adresser au système auquel il accorde la préférence.

Les partisans de la royauté peuvent soutenir en premier lieu que la loi, ne disposant jamais que d'une manière générale, ne saurait prévoir tous les cas possibles, et qu'il est contraire à la raison de vouloir soumettre une science quelconque à l'empire d'une lettre morte. A cela Aristote répond que les dispositions générales sont une nécessité pour tous ceux qui exercent le pouvoir, et que l'emploi en est certainement plus sage dans une nature inaccessible aux passions que dans celle qui en est éminemment susceptible; or, la loi en est tout à fait exempte, tandis qu'aucune âme humaine ne saurait s'en affranchir.

On objecte ensuite qu'un individu est plus apte que la loi, c'est-à-dire la majorité, à prononcer dans les cas particuliers. Mais c'est là une erreur. Sans doute, chacun des membres de la majorité, pris à part, peut avoir moins de mérite et de vertu, si on le compare à celui que l'on propose comme monarque; mais l'État comprend tous les individus; or, le repas auquel chacun contribue pour sa part est toujours plus complet que celui que donne une seule personne; voilà pourquoi, dans la plupart des cas, le peuple est meilleur juge qu'un individu, quel qu'il soit. De plus, la majorité est bien moins facile à corrompre que la minorité, de même qu'une grande quantité d'eau se corrompt moins facilement qu'une petite. Lorsqu'un homme est dominé par la colère ou par quelque autre passion, son jugement s'altère nécessairement; mais il serait extrêmement difficile que la majorité tout entière se laissât enflammer par la colère ou aveugler par l'erreur.

On fait remarquer enfin que la majorité peut s'insurger, tandis qu'un seul doit nécessairement être d'accord avec lui-même. Aristote répond à l'objection en rappelant qu'il a supposé à tous les membres de la majorité autant de vertu qu'à cet individu unique. Cette réponse n'est guère concluante, Aristote supposant ici exactement le contraire de ce qui lui a servi de point de départ dans la question débattue.

Le Stagirite passe ensuite en revue les objections qui peuvent

Digitized by Google

être dirigées contre la royauté absolue, c'est-à-dire celle où un seul homme dispose de tout souverainement, suivant son bon plaisir.

D'abord, il est contre nature qu'un seul homme soit le maître de tous; car l'État est une association d'êtres égaux, et entre des êtres naturellement égaux les prérogatives et les droits doivent être nécessairement les mêmes; la justice exige que le commandement et l'obéissance soient également partagés entre tous, et que pour cela on les fasse alterner; il faut donc préférer la souveraineté de la loi à celle d'un individu quelconque; pour la même raison, si l'autorité doit être confiée à plusieurs citoyens, il ne faut faire d'eux que les gardiens et les serviteurs de la loi; car si l'institution de magistratures est indispensable, c'est une injustice patente d'abandonner à un seul homme une magistrature suprême, à l'exclusion de tous ceux qui valent autant que lui.

De plus, si la loi est impuissante à tout prévoir et à tout décider d'avance, un individu ne saurait être supérieur à cet égard à la loi; quand celle-ci a nettement établi les règles générales, elle s'en rapporte à la justice et à la décision des magistrats pour en faire l'application et régler les cas sur lesquels elle se tait; bien plus, elle leur accorde le droit de corriger ce qu'elle peut avoir de défectueux, lorsque l'expérience montre qu'il est des parties susceptibles d'amélioration.

Il y a d'ailleurs des lois qui s'appuient sur les mœurs, et qui par là jouissent d'une autorité plus grande que les lois écrites; et si l'on peut trouver dans la volonté d'un homme plus de garantie que dans les lois écrites, on lui en trouvera certainement moins que dans celles dont les mœurs font toute la force.

N'est-il pas absurde ensuite de soutenir qu'un homme, qui n'a pour voir et entendre que deux yeux et deux oreilles, qui n'a pour agir que deux pieds et deux mains, puisse mieux faire qu'une réunion d'individus avec des organes bien plus nombreux ?

On est même fondé à soutenir qu'un seul homme ne peut tout voir de ses propres yeux, et qu'il faut bien qu'il délègue son pouvoir à de nombreux inférieurs; mais dès lors, ne vaut-il pas tout autant établir ce partage dès l'origine que de le laisser à la discrétion d'un seul individu ?

Enfin, si un homme vertueux mérite le pouvoir à cause de sa supériorité, deux hommes de bien le mériteront beaucoup plus encore.

Aristote conclut donc que revendiquer la suprématie en faveur de la loi, c'est demander que la raison règne avec les

Digitized by Google

lois, et que demander la souveraineté d'un roi, c'est constituer souverains l'homme et la bête, attendu que les passions et les vices corrompent les hommes, même les meilleurs, quand ils disposent du pouvoir, tandis que la loi est une intelligence sans passions. Le pouvoir du maître, comme la royauté ou tout autre pouvoir politique juste et utile, est conforme à la nature ; mais une domination tyrannique y est contraire; parmi des hommes égaux et semblables, le pouvoir absolu d'un maître n'est ni juste, ni avantageux, peu importe que cet homme soit d'ailleurs comme la loi vivante, en l'absence de toute loi ou même en présence des lois, qu'il commande à des sujets aussi vertueux ou aussi vicieux que lui, ou bien enfin qu'il soit doué d'un mérite tout à fait supérieur.

Ce principe ne reçoit qu'une seule exception, sur laquelle nous nous sommes déjà expliqué plus haut: elle consiste en ce que, dans le cas où une race entière ou un seul homme viendrait à briller d'une vertu tellement éminente qu'elle surpasserait celle de tous les autres citoyens ensemble, la justice et l'intérêt public exigent, suivant Aristote, que cette race soit appelée au trône, à la suprême puissance, que cet homme soit fait roi et qu'on lui attribue l'autorité à perpétuité.

Aristote rejette l'hérédité du pouvoir royal, parce que, si les enfants des rois sont tels qu'il s'en est tant vu, cette hérédité serait bien funeste. Il n'admet pas même l'hérédité avec cette restriction que le roi serait maître de ne point transmettre le pouvoir à ses descendants, parce que c'est là une faculté sur l'usage de laquelle on ne pourrait compter, un désintéressement pareil exigeant un héroïsme qui est au-dessus de l'humanité.

Le roi, en supposant même qu'il règne conformément aux lois et qu'il ne leur substitue jamais sa volonté arbitraire, a nécessairement besoin d'une force armée suffisante pour maintenir et conserver les lois elles-mêmes, assurer son autorité, et contraindre les factieux à l'obéissance; mais cette force doit être telle qu'elle le rende supérieur en puissance à tout individu, ou à un certain nombre d'individus réunis, sans toutefois qu'il soit plus puissant que le peuple tout entier.

Quand on compare l'étude que fait Aristote de la royauté à l'étude qu'il fait de la démocratie et de l'oligarchie, on remarque immédiatement qu'il ne consacre que quelques pages à la première, tandis que la seconde remplit deux livres entiers de la *Politique;* on s'explique cette différence en voyant qu'en dernière

Digitized by Google

analyse il ne reconnaît qu'une seule espèce de royauté, la royauté absolue, condamnée même expressément par lui, et que la royauté limitée, n'étant à ses yeux qu'un généralat perpétuel, qui peut trouver place dans toute espèce de constitution, ne forme pas, à son avis, une espèce particulière de gouvernement, encore moins une espèce particulière de royauté ; la question de la royauté est donc épuisée pour lui, quand il a étudié la royauté absolue; il peut alors passer à l'examen des diverses formes du gouvernement républicain, ce mot étant pris dans son sens le plus général, sauf à consacrer aussi quelques pages à la tyrannie, déviation de la royauté, et à traiter de toutes les formes de gouvernement indistinctement dans la théorie des révolutions.

L'idée principale des chapitres d'Aristote que nous venons de résumer, à savoir la supériorité du système qui attribue la souveraineté à la loi sur celui qui l'attribue à un individu, cette idée est éminemment juste, et nous ne pouvons que lui accorder toute notre adhésion, sauf les réserves qu'il y aurait lieu de faire à l'égard de certains arguments d'Aristote qui sont en opposition avec son propre point de départ, et au sujet de la dérogation grave et inconséquente qu'il établit lui-même en faveur du génie à son principe de la souveraineté de la loi. Nous n'avons pas à nous étendre davantage sur ces deux idées de la supériorité de la loi et de la souveraineté du génie : toutes les deux ont déjà été appréciées par nous; nous nous bornerons à rappeler que Platon, dans le *Politique*, a également étudié la question que débat ici Aristote; mais, à la différence de ce dernier, il proclame la loi inférieure à un législateur éclairé, système que nous avons condamné, et que le Stagirite réfute victorieusement dans une discussion dont on ne pourrait contester la netteté et la vigueur, et où la justice et la vérité se trouvent évidemment du côté du disciple, l'injustice et l'erreur, du côté du maître.

On représente souvent, et de nos jours encore, Aristote comme un partisan de la royauté. Nous croyons que c'est là une erreur, et que, pour la commettre, il faut ne tenir aucun compte de tout ce qu'il dit de la royauté, non plus que de maintes et maintes idées qu'il exprime dans divers endroits de son ouvrage, et qui impliquent une condamnation formelle de cette espèce de constitution. Sans doute, nous ne dirons pas qu'il prononce une condamnation absolue contre la royauté; en général, il ne se porte guère le défenseur de thèses aussi radicales; il n'impose aucune forme de gouvernement d'une manière absolue, et, d'autre part,

Digitized by Google

il n'en rejette aucune non plus absolument, sauf la tyrannie et la démagogie, c'est-à-dire les formes de gouvernement où l'on méconnaît le principe de la souveraineté des lois; pour lui, un gouvernement doit être avant tout en rapport avec le caractère particulier du peuple auquel il est destiné, et avec la situation spéciale dans laquelle ce peuple se trouve ; avec un pareil système, Aristote devait nécessairement admettre la monarchie dans une certaine mesure, lorsque des circonstances particulières font d'elle le meilleur ou même le seul gouvernement possible; il va même beaucoup plus loin : il n'admet pas seulement la monarchie légale, consacrée, réglée et limitée par la loi, il admet même la monarchie absolue en faveur de celui que son génie élèverait au-dessus de tous les autres membres de l'État. Mais, malgré cela, il n'en faut pas moins reconnaître qu'Aristote est contraire à la royauté, et que, s'il l'admet, ce n'est jamais que dans quelques cas et moyennant certaines conditions, c'est-à-dire toujours comme une exception ; c'est ce que nous prouverons suffisamment en rappelant quelques-unes des idées qu'il émet, soit en traitant de la royauté, soit dans d'autres passages de la *Politique*. Ainsi, il défend énergiquement la thèse de la supériorité de l'empire des lois sur l'empire d'un seul homme, quelque vertueux qu'il soit; il déclare formellement que l'aristocratie, c'est-à-dire le gouvernement de plusieurs citoyens honnêtes, est bien préférable à la royauté, ou gouvernement d'un seul; ailleurs, il signale l'influence corruptrice qu'exerce la toute-puissance sur le caractère et la conduite de celui qui l'a entre les mains, et la nécessité de l'établissement d'un frein et d'une responsabilité effective pour les détenteurs du pouvoir ; il condamne aussi l'hérédité de la royauté en montrant ses inconvénients et ses dangers, et il le fait avec une précision qui ne laisse rien à désirer, en paraissant même y trouver un argument contre la royauté; dans d'autres passages encore, il exprime son mépris pour les gouvernants qui doivent le pouvoir, non pas à leur mérite personnel, mais uniquement à leur naissance, à un simple hasard ; il dirige enfin de vives critiques contre la royauté spartiate. On se demande comment, après tout cela, on a pu considérer et représenter Aristote comme un partisan des institutions monarchiques. Est-ce uniquement parce qu'il établit lui-même une dérogation à son principe de la souveraineté de la loi, et qu'il fait une concession à la doctrine de la souveraineté du génie, en admettant qu'il est juste et utile de conférer le pouvoir

Digitized by Google

suprême à celui qu'une supériorité éclatante mettrait bien au-dessus de tous les autres membres de l'État? Mais ce n'est là chez Aristote qu'une exception, et une exception qui s'appuie sur une hypothèse dont la réalisation rentre dans les choses tout à fait improbables; nous ne sachions même pas qu'il cite lui-même un cas d'application pour l'exception qu'il admet à ce qui constitue sa véritable pensée. Nous croyons donc que, partageant des idées chères aux Grecs, Aristote était hostile à la monarchie, qu'il la considérait comme une forme de gouvernement d'un degré inférieur, et qu'il n'accordait son approbation qu'au système en usage dans la Grèce ancienne, c'est-à-dire au gouvernement des citoyens par les citoyens eux-mêmes; bien loin de prôner la royauté comme un bon gouvernement, il éprouve pour elle, dans les conditions ordinaires de son existence, toute l'aversion que ses concitoyens lui vouaient sous l'empire de leurs habitudes et de leurs sentiments essentiellement républicains.

Montesquieu (1) critique à divers points de vue la manière de penser d'Aristote en ce qui concerne la royauté; mais ses critiques sont loin de nous paraître complétement fondées.

Il fait remarquer d'abord que les anciens n'avaient pas une idée bien claire de la monarchie, et que l'embarras d'Aristote paraît visiblement quand il en traite. Montesquieu eût été plus exact, s'il eût distingué entre la notion ancienne et la notion moderne de la monarchie, et s'il eût dit, ce qui était bien d'ailleurs au fond sa pensée, que les anciens n'avaient pas la moindre idée de la monarchie constitutionnelle moderne, c'est-à-dire d'un gouvernement fondé sur un corps législatif formé par les représentants de la nation, système politique exposé par Montesquieu lui-même dans les chapitres précédents de son ouvrage; il était en droit de dire qu'Aristote en particulier ne possédait que la notion ancienne de la royauté, mais il eût pu ajouter que cette notion ainsi réduite lui apparaissait toutefois très-clairement dans ses traits essentiels et ses nuances diverses.

La distinction des cinq espèces de royauté est également critiquée par Montesquieu, en ce qu'Aristote ne distingue pas les royautés par la forme de la constitution, mais par des choses d'accident, comme les vertus ou les vices du prince, ou par des

(1) *Esprit des lois*, liv. XI, chap. VIII à XI.

Digitized by Google

choses étrangères, comme l'usurpation de la tyrannie, ou la succession de la tyrannie. Bien que cette classification ne nous semble pas avoir une grande importance, puisqu'Aristote lui-même ne s'y arrête pas, nous croyons devoir relever le reproche que lui adresse l'auteur de l'*Esprit des lois*. Remarquons d'abord qu'il s'agit ici, non pas d'une division des diverses formes de gouvernement, mais d'une subdivision de l'une de ces formes ; Montesquieu reproche donc à tort au philosophe grec de ne pas distinguer les royautés par la forme de la constitution, puisque c'est cette forme même qui lui a fait distinguer trois constitutions différentes, la monarchie, l'aristocratie et la république ; s'il faut prendre la critique de Montesquieu dans ce sens qu'Aristote aurait dû adopter, pour base de sa classification des royautés, des différences constitutives au lieu de prendre des différences accidentelles, nous dirons qu'elle n'est pas beaucoup plus fondée dans ce sens que dans le premier, attendu que, si la subdivision d'Aristote n'est pas tout à fait irréprochable, les différences entre les cinq membres dont elle se compose n'étant pas toujours faciles à reconnaître, il nous montre toutefois assez clairement qu'il a cherché son principe de division dans l'étendue plus ou moins grande des pouvoirs conférés à la royauté, celle-ci pouvant être despotique, absolue, ou limitée dans des mesures diverses par la loi, et pouvant être aussi provisoire ou perpétuelle, élective ou héréditaire, caractères divers qui constituent bien, nous paraît-il, des différences spécifiques, et non de simples différences accidentelles ou extrinsèques.

Enfin Montesquieu blâme Aristote d'avoir mis au rang des monarchies et l'empire des Perses et le royaume de Lacédémone, alors que chacun voit que l'un était un État despotique, et l'autre une république. A cela nous répondrons que la science ne peut qu'appeler avec Aristote la constitution de Sparte une constitution monarchique, attendu que le pouvoir suprême y est déféré à deux individus qui l'acquièrent par droit de succession et le transmettent de même à leurs descendants ; quant à l'empire des Perses, il n'en est pas question ici, et c'est d'ailleurs à tort que Montesquieu voudrait que, comme lui, Aristote, dans la classification générale des formes de gouvernement, distinguât la monarchie du despotisme pour faire d'eux, avec la république, les trois espèces primordiales de gouvernement, division tout à fait illogique et inadmissible, qui renferme à la fois plus et moins de termes qu'elle ne devrait en comprendre.

Digitized by Google

## Section II. — Des formes de gouvernement imparfaites autres que la royauté.

**Des formes diverses de chaque espèce de constitution. — Ordre de dégradation des mauvais gouvernements. — Les gouvernements ramenés à deux.**

(Liv. III, chap. v, §§ 5 à 7 ; liv. VI, chap. II et III.)

Nous avons vu qu'Aristote distingue trois formes de gouvernement. Avant de passer à l'examen détaillé de celles de ces formes qu'il n'a pas encore étudiées, il présente une observation très-juste au sujet de la portée qu'il faut donner à cette division, et du sens dans lequel il faut la prendre. Elle ne signifie nullement qu'il y a trois espèces de constitutions et qu'il n'y a que ces trois seules espèces, en ce sens que chacune d'elles serait toujours, nécessairement et absolument, la même, qu'elle ne serait susceptible d'aucune différence dans la manière dont elle est organisée, et qu'elle ne subirait et ne pourrait subir aucun changement, quels que fussent les temps et les lieux où elle se trouverait appliquée ; loin de là : chacune de ces constitutions peut tout au contraire revêtir une infinité de formes différentes. On se rappelle qu'Aristote entend par constitution l'attribution de la souveraineté ou du pouvoir ; or, le pouvoir peut être réparti fort diversement ; il y a d'abord, en effet, dans l'État, toute une série d'éléments distincts dont il peut être tenu compte dans l'attribution de la souveraineté, et, de plus, on peut régler de bien des manières la part que chacun de ces éléments aura dans l'exercice du pouvoir ; ainsi, la multitude qui constitue un État comprend toujours nécessairement des riches, des pauvres, et des individus ayant une fortune moyenne ; le bas peuple se partage en laboureurs, marchands, artisans ; parmi les riches comme parmi les pauvres, les uns sont en état de s'armer, les autres ne possèdent point d'armes ; même parmi les classes supérieures, il y a bien des différences sous le rapport de l'étendue des richesses et des propriétés ; or, ces différences dans la fortune peuvent à leur tour donner lieu à bien des distinctions dans l'État, et amener des répartitions fort diverses du pouvoir ; outre les différences provenant de la fortune, il y a encore celles qui dérivent de la naissance, de la vertu, et d'une multitude d'autres avantages ; tous ces éléments de l'État peuvent prendre part au gouvernement, soit dans leur généralité, soit en nombre plus ou moins

Digitized by Google

grand; d'où il suit que les espèces de constitutions doivent, de toute nécessité, varier autant que les parties mêmes comprises dans la société et que les combinaisons qui peuvent être faites entre ces parties; et ainsi les formes de constitution sont multiples, précisément par suite de la multiplicité des éléments qui entrent toujours dans l'État.

Aristote énumère les éléments divers qui entrent dans l'État; ce sont: les *laboureurs*, classe nombreuse ayant à pourvoir à la subsistance de la société; les *artisans*, qui forment une autre classe, adonnée à tous les arts nécessaires à la cité, les uns d'absolue nécessité, les autres de jouissance et d'ornement; les *commerçants*, c'est-à-dire la classe qui vend et qui achète dans les marchés publics et dans les boutiques; les *mercenaires*; les *guerriers*, cinquième classe, non moins indispensable que toutes les précédentes, si l'État ne veut pas être envahi et asservi; les *arbitres de la justice sociale*; les *riches*; les *administrateurs de l'État*.

On remarquera que cette énumération n'est pas tout à fait la même que celle que le Stagirite a faite des éléments nécessaires à l'existence de la cité dans son tableau de l'État parfait.

On se rappelle qu'Aristote reconnaît trois espèces de constitutions pures: la royauté, l'aristocratie et la république, et trois espèces de constitutions corrompues, déviations des premières: la tyrannie, l'oligarchie et la démagogie. Voici maintenant l'ordre de dégradation qu'il établit entre ces trois dernières: la tyrannie est le plus détestable de tous les gouvernements, comme étant la corruption du premier et du plus divin, comme s'éloignant le plus de la constitution parfaite; en second lieu vient l'oligarchie, qui diffère considérablement de l'aristocratie; enfin la démagogie est le plus tolérable des mauvais gouvernements.

Après avoir reconnu que les constitutions sont aussi différentes que les éléments constitutifs de l'État et que les combinaisons diverses qu'on peut faire de ceux-ci au point de vue de l'attribution et de l'exercice de la souveraineté, Aristote s'arrête à l'un de ces éléments, la fortune; il en fait ressortir l'importance spéciale, supérieure à celle des autres, et provenant de ce que les mêmes personnes ne peuvent être à la fois riches et pauvres, et de ce qu'ainsi les riches et les pauvres semblent les deux portions les plus distinctes de toute société; comme, d'autre part, le plus ordinairement ceux-ci sont les plus nombreux, ceux-là les moins nombreux, on les regarde comme les parties

Digitized by Google

de l'État les plus opposées entre elles ; par suite, la prédominance des uns ou des autres détermine la différence des constitutions, qui, d'après cela, semblent se réduire à deux seulement : la démocratie et l'oligarchie.

Il règne une certaine incertitude dans les idées d'Aristote au sujet du trait constitutif par lequel il faut caractériser ces deux formes de gouvernement. Dans le liv. III, chap. v, §§ 5 à 7, il définit l'oligarchie la prédominance politique des riches, et la démagogie, la prédominance des pauvres, à l'exclusion des riches ; mais il propose lui-même une objection que l'on pourrait élever contre cette définition, objection dans laquelle la démocratie est considérée comme le gouvernement de la majorité, et l'oligarchie comme le gouvernement de la minorité : comment, pourra-t-on demander, faudrait-il dénommer la constitution où la majorité, maîtresse de l'État, serait composée de riches, et celle où les pauvres, en moindre nombre que les riches, seraient cependant, par la supériorité de leurs forces, maîtres de l'État ? La première de ces constitutions ne peut être appelée ni une démocratie, puisque ce ne sont pas les pauvres qui ont la prépondérance, ni une oligarchie, puisque c'est la majorité qui y gouverne ; de même, la seconde de ces constitutions ne pourrait non plus être appelée ni une démocratie, puisque c'est la minorité qui y gouverne, ni une oligarchie, puisque ce ne sont pas les riches qui y ont la prépondérance. Aristote fait observer ensuite qu'on ne résout même pas la difficulté en combinant les idées de richesse et de minorité, celles de pauvreté et de majorité, et en réservant le nom d'oligarchie pour le gouvernement où les riches, en minorité, occupent les magistratures, et celui de démagogie pour l'État où les pauvres, en majorité, sont les maîtres ; car les idées que l'on réunit ici, savoir d'une part richesse et minorité, d'autre part pauvreté et majorité, sont précisément séparées dans l'hypothèse proposée, puisqu'on y suppose comme souverains de l'État, d'un côté, les riches en majorité, et, d'un autre côté, les pauvres en minorité. Le Stagirite résout, ou, si l'on préfère, élude la difficulté, en disant que la raison nous montre assez que la domination de la majorité et celle de la minorité sont choses tout accidentelles, celle-ci dans les démocraties, celle-là dans les oligarchies, parce que les riches constituent partout la minorité, comme les pauvres forment partout la majorité ; il conclut donc que ce qui différencie essentiellement la démocratie et l'oligarchie, c'est la pauvreté et la richesse : partout où le pouvoir est entre les mains des

Digitized by Google

riches, majorité ou minorité, c'est une oligarchie; partout où il appartient aux pauvres, c'est une démagogie; mais il ajoute pour terminer que généralement les riches sont en minorité, et les pauvres en majorité.

Dans le livre VI, chap. III, §§ 6 à 8, il reproduit la même discussion et la même argumentation, mais pour aboutir à d'autres conclusions; il déclare d'abord que c'est une erreur grave de caractériser exclusivement la démocratie par la souveraineté du nombre, et l'oligarchie par la souveraineté de la minorité, et qu'il vaut mieux dire que la démocratie existe, lorsque la souveraineté est attribuée à tous les hommes libres, et l'oligarchie, lorsqu'elle appartient exclusivement aux riches: la question de savoir de quel côté est la majorité et de quel côté la minorité ne forme qu'un point secondaire; mais, dans sa conclusion finale, réunissant d'une part les idées de richesse et de minorité, d'autre part celles de pauvreté et de majorité, idées qu'il n'avait pas voulu combiner jusqu'à présent, il déclare qu'il n'y a de démocratie véritable que là où les hommes libres et pauvres, formant la majorité, sont maîtres du gouvernement, et qu'il n'y a d'oligarchie que là où les riches et les nobles, en petit nombre, possèdent la souveraineté.

Aristote dit dans ce chapitre qu'il semble qu'on pourrait reconnaître deux formes principales de gouvernement, savoir la démocratie et l'oligarchie, l'aristocratie n'étant qu'une espèce d'oligarchie, et la république une espèce de démocratie; il déclare encore que, pour lui, il n'y a que deux constitutions, ou même une seule, sage et bien réglée, dont toutes les autres sont des déviations et des altérations : oligarchiques, si le pouvoir y est plus concentré et plus despotique; démocratiques, si les ressorts en sont plus relâchés et plus doux; néanmoins nous verrons que ces deux constitutions ne sont nullement les seules dont il va s'occuper, et que, malgré les titres donnés aux liv. VI et VII de la *Politique*, il traite encore de toutes les formes de gouvernement, mais, il est vrai, dans des mesures diverses.

### A. — De la démocratie.

*Des diverses espèces de démocratie.* (Liv. VI, chap. IV, §§ 1 à 3; chap. V, §§ 3 à 5; liv. VII, chap. Ier, §§ 4 et 5). — Aristote distingue cinq espèces de démocratie :

1° La première espèce de démocratie a pour trait caractéristique

Digitized by Google

l'égalité ; cette égalité, établie par la loi, consiste en ce que les pauvres et les riches n'ont pas plus de droits les uns que les autres, que ni ceux-ci ni ceux-là ne sont exclusivement souverains, mais qu'ils le sont pareillement ; si donc la liberté et l'égalité sont, comme parfois on l'assure, les deux bases essentielles de la démocratie, plus l'égalité dans les droits politiques est complète, plus la démocratie est pure ;

2° En second lieu vient une démocratie où les magistratures sont données à la condition d'un cens d'ordinaire peu considérable; les emplois y doivent être ouverts à tous ceux qui acquièrent le cens fixé, et fermés à ceux qui le perdent ;

3° Dans une troisième espèce de démocratie, tous les citoyens dont le titre n'est pas contesté, participent au gouvernement ; comme dans les deux premiers genres de démocratie, la loi y règne souverainement ;

4° Dans une quatrième espèce, tout homme peut occuper une magistrature, à la condition d'être citoyen à un titre quelconque ; mais la souveraineté ici encore appartient à la loi ;

5° Une cinquième espèce admet les mêmes conditions, excepté qu'elle transfère la souveraineté à la multitude, qui est ainsi substituée à la loi.

Cette division n'est qu'en partie satisfaisante ; la première, la deuxième et la cinquième des diverses démocraties distinguées par Aristote, nous apparaissent avec des traits suffisamment caractérisés pour ne donner lieu à aucune confusion ; mais il n'en est pas de même de la troisième et de la quatrième, dont Aristote ne détermine pas les caractères particuliers avec une précision suffisante pour qu'on puisse les reconnaître facilement et surtout sûrement.

Dans le chap. v du même livre, Aristote revient sur les diverses espèces de démocratie pour en expliquer les causes ; mais tout ce passage manque d'ordre et de clarté ; voici, croyons-nous, l'idée qu'y veut développer le Stagirite : Il y a deux grandes catégories de démocraties : celles où la souveraineté appartient à la loi, et celles où la souveraineté appartient à la multitude. Quelles sont maintenant les causes de ces deux systèmes différents ? Dans certaines démocraties, il faut établir la souveraineté de la loi, parce que la plupart des citoyens, étant privés de revenus assurés, et obligés de travailler pour vivre, n'ont pas le loisir voulu pour gérer les affaires publiques ; ils s'en remettent en conséquence à la loi, ne se réunissant en assemblée

Digitized by Google

générale que dans les cas l'exigeant formellement. Voici maintenant comment la multitude est devenue souveraine à la place des lois dans l'espèce de démocratie qui, chronologiquement, s'est produite la dernière: certains États ayant pris un accroissement considérable, et l'augmentation des revenus y ayant répandu l'aisance, la multitude acquit, en même temps que la prépondérance, tous les droits politiques; les citoyens jouirent alors du loisir nécessaire pour diriger ensemble les affaires générales, et des indemnités vinrent fournir aux moins aisés les moyens de se consacrer à la politique; ce sont même alors les pauvres surtout qui sont libres de leur temps : ils n'ont point à prendre soin de leurs intérêts particuliers, occupation qui empêche si souvent les riches d'assister aux séances des tribunaux et de l'assemblée du peuple, et il arrive par là que la souveraineté de la multitude se substitue à celle des lois.

Dans le liv. VII, chap. Ier, §§ 4 et 5, Aristote revient de nouveau sur les nuances si nombreuses et si diverses de la démocratie, et sur les causes de ces nuances; il en indique deux : La première, c'est qu'un peuple se compose de classes diverses ; ici des laboureurs, là des artisans, ailleurs des gens de mer, militaires ou spéculateurs, caboteurs ou pêcheurs, là encore des mercenaires ou des commerçants; or, la combinaison du premier de ces éléments avec le second, ou toute autre combinaison, donne lieu, non pas seulement à des systèmes de démocratie plus ou moins bons, mais à des systèmes de démocratie essentiellement différents. La seconde cause, c'est que les institutions qui dérivent du principe démocratique, et qui paraissent lui appartenir en propre, produisent également par leurs combinaisons des démocraties de natures diverses.

*Condamnation de la démagogie.* (Liv. VI, ch. iv, §§ 4 à 8). — Aristote condamne d'une manière absolue l'espèce de démocratie qu'il a mentionnée en dernier lieu, c'est-à-dire celle où la souveraineté appartient, non plus à la loi, mais à la multitude.

Il compare cette forme de gouvernement à la tyrannie: le peuple y est un vrai monarque; il l'appelle un individu unique, composé d'un grand nombre, régnant non point individuellement, mais en corps, un monarque qui aspire à s'affranchir du joug de la loi et à se faire despote; aussi trouve-t-on là les mêmes mœurs, les mêmes vices, la même oppression des bons citoyens que dans la tyrannie; ici les ordres arbitraires, là les décrets; il y a dans ce système une dissolution complète de tous les pouvoirs légaux,

Digitized by Google

parce que tous ceux qui croient avoir des sujets de plainte contre les magistrats ne manquent pas d'en appeler au jugement exclusif du peuple, et que celui-ci consent volontiers à ce qu'on recoure à son autorité. Dans les démocraties où la loi règne, ce sont les citoyens les plus recommandables qui ont la direction des affaires; dans l'espèce de démocratie qu'il condamne, Aristote signale l'existence d'une classe, celle des démagogues, qui ne se rencontre point dans la vraie démocratie ; ces démagogues ont pour tactique de rapporter toutes les affaires au peuple, parce que leur propre puissance ne peut que gagner à celle de la multitude, dont ils sont réellement maîtres par la confiance qu'ils savent lui inspirer. Continuant sa comparaison de la démagogie et de la tyrannie, Aristote montre que le démagogue et le flatteur ont une ressemblance frappante, tous les deux ayant un crédit sans bornes, l'un sur le tyran, l'autre sur le peuple ainsi corrompu.

La conclusion d'Aristote est qu'il ne faut pas considérer cette forme de gouvernement comme une véritable constitution, attendu qu'il n'y a de constitution qu'à la condition que les lois soient souveraines, qu'elles décident des affaires générales, comme le magistrat prononce sur les affaires particulières, dans les formes établies par la constitution.

*Division des pouvoirs. Organisation des trois pouvoirs dans la démocratie.* (Liv. VI, chap. XI, §§ 1 à 5, 8 et 11 ; chap. XII et XIII.) — La question à l'examen de laquelle Aristote va passer maintenant est celle de savoir quelle organisation intérieure les divers gouvernements, démocratiques et oligarchiques, républicains et aristocratiques, peuvent et doivent recevoir, pour que toutes les parties de l'État concordent entre elles et avec le principe fondamental sur lequel s'appuie la constitution ; c'est cette vaste étude qui forme l'objet des derniers chapitres du livre VI et du livre VII tout entier de la *Politique*.

Dans tout État, il est, d'après Aristote, trois parties dont un législateur sage doit s'occuper avant tout, car, ces trois parties une fois bien organisées, l'État tout entier est nécessairement bien organisé lui-même; les constitutions ne peuvent même différer réellement que par les différences qui existent dans l'organisation de ces trois éléments. Le premier de ces trois objets, c'est l'autorité appelée à délibérer sur les affaires publiques ; le second, c'est le corps des magistrats, dont il faut déterminer la nature, les attributions et le mode de nomination; le troisième, c'est le corps judiciaire.

Digitized by Google

C'est ainsi Aristote qui, le premier, a distingué trois parties, trois fonctions diverses, dans le gouvernement intérieur des États ; c'est dans le Stagirite que nous trouvons le premier germe de la célèbre division des trois pouvoirs ou puissances, dans laquelle Montesquieu a découvert et fait voir la condition primordiale de la liberté. Ce serait une erreur toutefois de croire que l'auteur de l'*Esprit des lois* n'ait fait qu'adopter et reproduire la conception du philosophe grec ; telle est cependant l'opinion de M. Barthélemy-Saint-Hilaire (1). « Aristote, dit-il, traite séparément de chacun des pouvoirs, comme pour indiquer combien il est nécessaire au bon ordre de la société qu'ils soient distincts, et que jamais ils ne soient réunis dans les mêmes mains; quand la division de ces pouvoirs est bien faite, l'État tout entier est bien organisé; et elle est encore pour nous et dans tous les gouvernements représentatifs une question capitale ; toutes les constitutions libres les séparent, comme le fait le philosophe; et quelles que soient les différences de temps et de circonstances politiques, ici encore Aristote est un guide qu'on peut suivre, non pas seulement avec curiosité, mais toujours avec profit. » A notre avis, au contraire, la théorie de Montesquieu au sujet de la séparation des pouvoirs était entièrement originale : il l'avait trouvée dans l'étude de la constitution anglaise, alors qu'elle avait échappé à tous les publicistes qui l'avaient précédé, y compris Aristote. Celui-ci, il est vrai, a le premier distingué les trois pouvoirs qui doivent nécessairement se rencontrer dans tout État ; mais il n'a nullement songé à établir, et c'est en cela que consiste le trait caractéristique de la théorie moderne, que chacun de ces pouvoirs doit être séparé des autres, que chacun d'eux doit résider dans des mains différentes, parce que leur réunion ou la réunion de deux d'entre eux dans une même personne ou dans un même corps doit inévitablement amener le despotisme et l'arbitraire, tandis que leur séparation est une condition indispensable, en même temps qu'une garantie efficace pour la liberté ; nous ne voyons nullement qu'il distingue avec précision et rigueur les fonctions législatives, les fonctions judiciaires et les fonctions exécutives, pour attribuer celles d'un même ordre à un pouvoir spécial, complétement distinct et séparé des autres ; tout au contraire,

(1) Traduction d'Aristote, p. LXXI-III.



Digitized by Google

nous le voyons, par exemple, conférer au pouvoir législatif, dans les diverses espèces de constitutions, outre les attributions législatives, des attributions judiciaires et des attributions administratives ; il ne restreint pas sa mission à rendre des lois, c'est-à-dire à prendre des dispositions générales, il lui fait encore décider des cas spéciaux, ainsi : prononcer la peine de mort, l'exil, la confiscation, nommer des fonctionnaires, etc., toutes mesures qui sortent du domaine de la législature ; d'autre part, bien que l'organisation des pouvoirs décrite par lui ne le soit qu'à grands traits, elle laisse cependant supposer que les fonctions judiciaires et les fonctions exécutives devaient bien souvent s'y trouver mêlées, ce qui d'ailleurs ne serait rien moins qu'extraordinaire, les cités antiques offrant des exemples multiples de cette confusion. Ainsi donc, Aristote, comme Montesquieu, distingue trois pouvoirs dans l'État ; mais, à la différence du publiciste du XVIII^me^ siècle, il n'a nullement cherché dans leur séparation la garantie de la liberté. Il y a cependant certaines fonctions pour lesquelles il établit la nécessité d'une séparation complète ; ainsi, il veut que la magistrature qui exécute un jugement soit autre que celle qui l'a rendu ; ainsi encore il demande qu'il soit institué une magistrature spéciale, qui ait pour mission de recevoir et d'apurer les comptes des autres, sans avoir elle-même aucune part à la gestion financière ; mais on remarquera qu'il ne s'agit là que de points particuliers, et ces points particuliers fournissent même un argument spécial à l'appui de notre manière de voir, en ce qu'ils prouvent que, si le Stagirite avait bien réellement devancé Montesquieu dans la théorie de la séparation des pouvoirs, il aurait évidemment appuyé sa thèse d'une démonstration générale, puisqu'il avait cru devoir recourir à une démonstration spéciale pour justifier ce qui ne serait qu'une application du principe à des cas particuliers.

Nous croyons devoir prévenir le lecteur que nous n'aurons que peu d'observations à présenter au sujet des recherches auxquelles se livre Aristote en ce qui concerne l'organisation des trois pouvoirs dans les différentes formes de gouvernement ; d'abord, en effet, il s'agit là au fond, en général du moins, non pas tant d'un exposé de principes et de théories plus ou moins discutables, que d'un ensemble de faits que le Stagirite nous retrace, et qui, en leur qualité de simples faits, se présentent à nous sans appeler une discussion et une controverse théoriques approfondies sur chacun d'eux ; ensuite, les règles qui nous sont indiquées ici se rattachent

Digitized by Google

intimement et sont étroitement subordonnées au système politique des États de l'antiquité, système qui ne présente que peu d'analogie avec celui du monde moderne, et, à ce point de vue encore, nous n'avons qu'à accepter les faits que nous expose notre philosophe ou plutôt notre historien. Nous rencontrerons toutefois des observations, des règles et des théories d'une grande vérité et d'une portée générale; aussi celles qui offriront ces caractères feront-elles l'objet d'un examen spécial, soit dans ce chapitre même, soit dans notre appréciation générale sur l'auteur de la *Politique*.

Le pouvoir législatif, le corps délibérant, c'est-à-dire le véritable souverain de l'État, c'est, dans la démocratie, l'assemblée générale, qui décide souverainement de la paix et de la guerre, des alliances et des traités, qui fait les lois, prononce la peine de mort, l'exil, la confiscation, et reçoit les comptes des magistrats.

Aristote reconnaît trois manières possibles d'organiser le pouvoir législatif: ou laisser toutes les décisions à tous les citoyens, ou les attribuer toutes à quelques-uns, ou enfin les partager, en attribuant les unes à tous les citoyens, les autres, à quelques-uns seulement. De ces trois solutions il n'y en a qu'une seule qui soit admissible dans une démocratie, car il n'y en a qu'une seule qui ait un caractère démocratique, c'est celle qui laisse toutes les décisions au corps politique tout entier; l'attribution générale est propre à la démocratie, qui aspire surtout à ce genre d'égalité. Mais Aristote distingue ensuite quatre manières diverses d'admettre l'universalité des citoyens à la jouissance des droits de l'assemblée publique :

1° Il se peut d'abord que les citoyens délibèrent, non point en masse, mais par section, à tour de rôle; c'est ce qui se présente lorsque toutes les magistratures se réunissent pour statuer, les fonctions publiques étant temporaires et tous les citoyens y étant appelés successivement; il n'y a alors d'assemblée générale de tout le peuple que lorsqu'il s'agit de sanctionner les lois, de régler les affaires relatives au gouvernement lui-même, ou d'entendre promulguer les décrets des magistrats ;

2° On peut, en second lieu, faire délibérer la masse des citoyens, mais ne la réunir que pour élire les magistrats, sanctionner les lois, décider la paix et la guerre, et recevoir les comptes publics; pour tout le reste, on s'en remet aux magistrats spécialement préposés pour chaque objet, et qui d'ailleurs peuvent être élus ou désignés par le sort dans toutes les classes de citoyens;

Digitized by Google

3° On peut aussi n'assembler la masse des citoyens que pour l'élection des magistrats ordinaires, pour la reddition des comptes publics, pour la paix et les alliances, et confier les autres affaires, qui exigent de l'expérience et des lumières, à des magistrats spécialement choisis pour en connaître ;

4° Reste enfin un quatrième mode, où toutes les affaires sans exception sont soumises à l'assemblée générale, en sorte que les magistrats ne peuvent rien décider souverainement, et ne font que préparer et proposer les lois ; c'est le dernier terme de la démagogie, l'équivalent, pour Aristote, de l'oligarchie arbitraire et de la monarchie tyrannique.

Ces quatre modes possibles d'assemblée générale sont tous appelés démocratiques par le Stagirite ; mais ils donnent lieu à une observation que nous avons déjà eu l'occasion de présenter au sujet des diverses espèces de démocraties reconnues par lui, c'est-à-dire que ces divers modes ne se distinguent pas tous nettement les uns des autres, ainsi le deuxième et le troisième, entre lesquels nous ne découvrons aucune différence bien marquée.

Aristote donne certains conseils pour l'organisation et le fonctionnement du pouvoir législatif dans la démocratie, telle surtout qu'on l'entendait alors, c'est-à-dire dans la démocratie où la volonté du peuple s'élève au-dessus de tout, même des lois. Il engage à y suivre le système de l'oligarchie, qui institue des amendes pour forcer à venir au tribunal ceux dont la présence lui semble nécessaire, ou le système de la démocratie même, qui accorde une rétribution aux pauvres pour les fonctions judiciaires, et qui devrait adopter la même pratique pour les assemblées générales : il y aura d'autant plus de sagesse dans la délibération, si tous les citoyens en masse y prennent part, la foule s'éclairant des lumières des hommes distingués, et ceux-ci profitant des instincts de la foule. On pourrait encore avec avantage, suivant Aristote, prendre un même nombre de votants de part et d'autre, en les faisant désigner par l'élection ou par le sort ; ou enfin, dans le cas où le nombre des gens du peuple dépasserait de beaucoup celui des hommes politiquement capables, on pourrait accorder l'indemnité, non à tous, mais seulement à autant de pauvres qu'il y aurait de riches, et éliminer tous les autres.

Après la question de l'organisation du pouvoir législatif ou délibérant, vient celle de l'organisation du pouvoir exécutif ou de la répartition des magistratures. Il n'est pas facile de déter-

Digitized by Google

miner ce qu'il faut entendre par magistratures; la société politique, en effet, suppose bien des sortes de fonctionnaires; or, suivant Aristote, quiconque a reçu quelque pouvoir, soit par l'élection, soit par la voie du sort, ne doit pas pour cela être considéré comme un vrai magistrat; les seules véritables magistratures sont les fonctions donnant le droit de délibérer sur certains objets, de décider et d'ordonner, et il appuie surtout sur cette dernière condition, ordonner étant le trait caractéristique de l'autorité; en conséquence, il ne considère pas comme des magistrats politiques les pontifes, les choréges, les hérauts et les ambassadeurs.

Aristote annonce que ce second élément du gouvernement ne présente pas moins de différences que le premier, sous le rapport du nombre des magistratures, de leurs attributions et de leur durée; et il le prouve immédiatement, en posant une série de questions qu'il y a lieu de résoudre dans toute constitution quelconque, et qui peuvent être résolues diversement, en ce qui concerne le pouvoir exécutif. Voici ces questions : Quelles sont les magistratures nécessaires à l'existence de la cité? En quel nombre les faut-il? Quelles sont celles qui, sans être indispensables, sont cependant utiles pour la bonne organisation de l'État? — Quant à la composition même des magistratures, quels en seront les membres? Qui les nommera? Comment les nommera-t-on? — Quant à la durée, les fonctions doivent-elles être conférées à vie, ou pour un temps très-long, ou suivant un autre système encore? Faut-il qu'un même individu puisse y être appelé à plusieurs reprises, ou doit-il être interdit de les occuper plus d'une fois?

Toutes ces questions ne sont pas résolues dans le présent chapitre d'Aristote, celle notamment qui concerne les diverses magistratures indispensables ou utiles à la cité; mais nous en trouverons la solution dans d'autres parties de sa *Politique*, que nous n'intercalerons pas ici, pour ne pas modifier trop considérablement la marche suivie par l'auteur même.

Ici il examine d'abord la question du cumul des emplois publics; il pose en principe que chaque fonction est bien mieux remplie, quand la sollicitude de celui qui l'occupe est restreinte à un seul objet, au lieu de s'étendre à une foule d'objets divers; mais il reconnaît qu'il n'est pas toujours possible d'appliquer un pareil système; dans les grands États, on peut et on doit attacher à chaque magistrature une seule espèce d'attributions, parce

Digitized by Google

que le grand nombre des citoyens permet d'y multiplier les fonctionnaires; dans les petits États, au contraire, qui ont souvent besoin des mêmes magistratures que les grands, on est forcé, par suite du chiffre peu élevé de la population, de réunir bien des attributions diverses dans les mêmes mains; mais Aristote exige, lorsqu'on est ainsi obligé de confier à un même homme plusieurs fonctions simultanément, que ces fonctions ne se contrarient point entre elles. C'est la même cause encore qui fait que, dans les grands États, certains emplois ne sont obtenus par le même individu qu'à de longs intervalles, et que quelques-uns n'y parviennent qu'une seule fois, tandis que, dans les petits États, les fonctions retournent souvent aux mêmes mains.

Envisageant ensuite la question de l'organisation du pouvoir exécutif par rapport à la constitution, Aristote se demande si, entre les divers systèmes politiques, il y a ou non des différences quant aux magistratures; ainsi, dans la démocratie, dans l'oligarchie, dans l'aristocratie, dans la monarchie, les hautes magistratures sont-elles identiques, tout en n'étant pas confiées à des individus égaux ni même à des individus semblables, ou, au contraire, varient-elles suivant les divers gouvernements? N'est-il pas des cas où il est bon qu'elles soient les mêmes de part et d'autre? N'en est-il pas où il est préférable qu'elles diffèrent? Ne convient-il pas qu'avec les mêmes attributions, leur pouvoir soit ici plus restreint, et là plus étendu? Aristote ne répond pas à ces questions d'une manière fort complète; il se borne à faire remarquer qu'il est évident que certaines magistratures sont tout à fait particulières à tel système, ainsi les commissions préparatoires, si contraires à la démocratie ; cependant, comme il est nécessaire qu'il y ait des fonctionnaires chargés de préparer les délibérations du peuple pour éviter les pertes de temps, cet office est rempli dans la démocratie par un sénat; le sénat est donc d'institution démocratique, tandis que le comité est d'institution oligarchique ; encore le pouvoir du sénat est-il annihilé dans les démocraties où le peuple, réuni en masse, décide lui-même de toutes les affaires, ce qu'il fait ordinairement quand il jouit d'une sorte d'aisance, ou quand une rétribution lui permet d'assister à l'assemblée générale.

Aristote annonce enfin qu'il va essayer de traiter à fond de l'établissement des magistratures. Il ramène à trois les points sur lesquels peuvent porter les différences, et dont les combinaisons fournissent tous les modes possibles d'organisation; ces

Digitized by Google

trois points ou termes sont : d'abord, les électeurs; en second lieu, les éligibles; enfin, le système de nomination. Chacun de ces trois termes peut se présenter sous divers aspects : le droit de nommer les magistrats appartient, ou à l'universalité des citoyens, ou seulement à quelques-uns; l'éligibilité est, ou le droit de tous, ou un privilége accordé, soit au cens, soit à la naissance, soit au mérite, soit à tel autre avantage; enfin on peut procéder à la nomination par le sort ou par l'élection. D'autre part, il peut y avoir combinaison de ces modes deux à deux, c'est-à-dire que tels magistrats peuvent être nommés par l'universalité des citoyens, en même temps que tels autres le sont par une classe spéciale; ou bien que l'éligibilité est un droit général pour certaines magistratures, en même temps qu'elle est un privilége pour certaines autres; ou enfin que certaines fonctions sont données au sort, et d'autres à l'élection. On peut encore imaginer toute une série d'autres combinaisons; Aristote en énumère lui-même un certain nombre. Tout ce passage n'étant pas suffisamment clair, Göttling a dressé un tableau des combinaisons que l'on peut faire entre les différents éléments signalés par Aristote, et M. Barthélemy-Saint-Hilaire donne l'analyse de ce tableau; nous ne croyons d'aucune utilité de le reproduire ici, le lecteur pouvant facilement se faire une idée des plus importantes de ces combinaisons, déjà indiquées d'ailleurs en partie par nous. Peut-être même y aurait-il lieu de faire certaines observations au sujet de quelques-unes des combinaisons énumérées par Aristote et reprises par ses deux interprètes modernes; ainsi nous y trouvons notamment la suivante : le droit de nommer étant le privilége de quelques-uns, les magistrats peuvent être pris, dans le corps entier des citoyens, par la voie du sort, c'est-à-dire que, dans une même hypothèse, on voit les magistrats nommés à la fois et par des électeurs et par le sort; nous pourrions encore signaler ailleurs la même contradiction.

De tous les modes de nomination il en est deux seulement que le Stagirite considère comme démocratiques : c'est l'éligibilité à toutes les magistratures accordée à tous les citoyens, la nomination se faisant par la voie du sort ou de l'élection; ou, simultanément, certaines fonctions étant dévolues par le sort, et certaines autres par l'élection.

Après avoir indiqué toutes les combinaisons possibles suivant les espèces diverses des constitutions, Aristote conclut qu'on peut facilement reconnaître quel système convient aux différents États,

Digitized by Google

quel mode d'établissement il faut adopter pour les magistratures, et quelles attributions il faut leur conférer.

Les différences des tribunaux entre eux sont ramenées à trois points : leurs attributions, leur personnel, leur mode de formation. Quant aux attributions, les tribunaux peuvent avoir des compétences diverses; quant au personnel, les juges peuvent être pris parmi tous les citoyens ou seulement dans une certaine classe; enfin, quant au mode de formation, ils peuvent être nommés par la voie de l'élection ou par le sort.

Aristote distingue huit espèces diverses de tribunaux : pour les attentats à la constitution; — pour les dommages portés à l'État; — pour l'apurement des comptes publics; — pour les meurtres; — pour les demandes en indemnité; — pour les causes civiles les plus importantes; — pour les petites causes; — pour les étrangers.

Dans toute cette classification on reconnaît des traces importantes de l'organisation judiciaire d'Athènes.

Il n'est traité dans Aristote que des tribunaux politiques, dont l'organisation défectueuse peut amener tant de troubles et de désordres dans l'État; encore n'en dit-il pas grand'chose; il se borne à faire remarquer que la démocratie appelle à juger, d'une manière générale, tous les citoyens, soit que, chacun étant reconnu apte à toutes les fonctions judiciaires, les juges soient tous nommés au sort ou à l'élection, et prononcent sur les affaires, tantôt au sort, tantôt à l'élection, soit que, l'aptitude de l'universalité des citoyens étant restreinte à quelques juridictions spéciales, les juges soient nommés, ceux-ci d'une manière, et ceux-là de l'autre.

*Les deux caractères de la démocratie ou de la liberté démocratique.* (Liv. VII, chap. Ier, §§ 6 et 7). — Aristote reconnaît deux caractères distinctifs à la démocratie :

1° Le principe fondamental du gouvernement démocratique, c'est la liberté, dont le trait essentiel est l'alternative dans le commandement et l'obéissance. Dans la démocratie, le droit ou la justice consiste à réaliser l'égalité, non d'après le mérite, mais suivant le nombre : tous les citoyens y sont égaux, d'où il suit que la multitude doit nécessairement y avoir la souveraineté, et que les décisions de la majorité doivent y être la loi suprême, la justice absolue; or, les pauvres ayant la majorité, et la volonté de la majorité faisant loi, ce sont donc les pauvres qui sont souverains dans la démocratie, à l'exclusion des riches. Le premier caractère distinctif de la démocratie est ainsi, suivant Aristote, la

Digitized by Google

liberté, prise dans le sens de l'égalité de tous les citoyens, et se traduisant en dernière analyse par la souveraineté de la majorité, c'est-à-dire des pauvres ;

2° Le second trait de la démocratie, c'est la faculté accordée à chacun de vivre comme il veut; c'est là, dit-on, le propre de la liberté, comme c'est le propre de l'esclave de ne pouvoir vivre comme bon lui semble; dans la démocratie donc, le citoyen n'est astreint à l'obéissance vis-à-vis de personne; ou s'il obéit, c'est sous la condition de commander à son tour; et voilà comment, dans ce régime, on augmente encore la liberté dérivant de l'égalité.

*Règles et institutions communes à toutes les démocraties.* (Liv. VII, ch. Ier, §§ 8 à 10). — Le principe déclaré essentiellement démocratique, c'est l'égalité absolue de tous les citoyens, d'après laquelle les pauvres n'ont pas plus de pouvoir que les riches, et ne sont pas seuls souverains, mais d'après laquelle tous le sont en proportion même de leur nombre. Tel est le principe fondamental de la démocratie, et commun partant à toutes les démocraties; or, sa réalisation exige nécessairement que certaines de ses conséquences ou manifestations se retrouvent dans tous les gouvernements démocratiques. Aristote par suite passe en revue les règles et les institutions qui, d'après lui, doivent se rencontrer dans toutes les démocraties, comme découlant directement du principe démocratique :

En ce qui concerne l'assemblée générale, elle doit statuer souverainement dans toutes les matières, ou du moins dans les principales, et il faut enlever tout pouvoir aux magistrats secondaires, ou ne leur en laisser que sur des objets peu importants;

Un sénat est une institution tout à fait démocratique partout où l'universalité des citoyens ne peut être payée par le trésor public pour assister aux assemblées; mais là où le salaire existe, le pouvoir du sénat est bientôt annihilé, le peuple, riche de son salaire légal, ne tardant pas à attirer à lui toutes les affaires;

Quant au pouvoir judiciaire, tous les citoyens doivent être appelés à juger les affaires, sinon toutes, à peu près toutes; ainsi, les plus importantes, telles que les redditions de comptes et les affaires purement politiques, enfin les conventions entre particuliers;

En ce qui concerne le pouvoir et sa répartition, tous les citoyens doivent commander à chacun, et chacun à tous, à tour de rôle. Tous doivent être électeurs et éligibles. Toutes les

Digitized by Google

magistratures doivent être données par la voie du sort, ou tout au moins celles qui ne demandent ni expérience ni talent spécial. Il ne doit être exigé aucun cens; ou s'il en est exigé un, il doit être peu élevé. Nul ne peut remplir deux fois la même charge, ou du moins fort rarement, et seulement pour les moins importantes, à l'exception cependant des emplois militaires. Les fonctions doivent être de courte durée, sinon toutes, toutefois le plus grand nombre possible; il faut bien se garder d'instituer aucune fonction à vie; si quelque magistrature ancienne a conservé ce privilége malgré la révolution qui a établi la démocratie, il faut en restreindre les pouvoirs et la faire déférer par le sort;

Ce qu'Aristote enfin considère comme un point capital dans la démocratie, c'est que tous les emplois soient rétribués : assemblée générale, tribunaux, magistratures inférieures; ou du moins que l'on rétribue ceux des magistrats, des juges, des sénateurs, des membres de l'assemblée et des fonctionnaires, qui sont obligés de prendre leurs repas en commun. Le Stagirite fait observer à ce propos que si les caractères propres à l'oligarchie sont les priviléges accordés à la naissance, à la richesse, à l'instruction, le caractère propre à la démocratie est la préférence donnée à la roture, à la pauvreté, à l'exercice d'un métier.

*Combinaison du principe démocratique et du principe oligarchique.* (Liv. VII, ch. 1er, §§ 11 à 14.) — L'égalité a été reconnue le principe fondamental de la démocratie; mais on peut se demander comment cette égalité doit être organisée. Faut-il distribuer les citoyens en catégories, de manière que le cens possédé par les membres réunis d'une catégorie soit égal au cens possédé par les membres réunis de l'autre, et accorder alors un pouvoir égal à chaque catégorie? Ou bien doit-on prendre, parmi les membres de chaque catégorie, un nombre égal d'individus et les investir du droit de nommer les magistrats et d'assister aux tribunaux? Ou enfin faut-il ne tenir absolument compte que du nombre? Suivant les partisans de la démocratie, la justice se trouve uniquement dans la volonté de la majorité; d'après les partisans de l'oligarchie, ce qui est juste, c'est ce que décident les riches. Aristote n'adopte ni l'une ni l'autre de ces thèses absolues : de part et d'autre, il ne voit qu'inégalité et injustice. Il rejette la thèse oligarchique, parce qu'elle conduit directement à la tyrannie : en effet, s'il se trouve un individu

Digitized by Google

plus riche à lui seul que tous les autres riches ensemble, il faut, conformément au droit oligarchique, que cet individu ait la souveraineté, car lui seul y a réellement droit. Le Stagirite repousse également la thèse démocratique, parce qu'elle aboutit à des conséquences injustes : la majorité, en effet, souveraine en vertu du nombre, confisquerait bientôt les biens des riches. Cherchant une égalité que chaque parti puisse admettre, il adopte le principe que tous deux donnent à leur droit politique, savoir la prédominance de la volonté du plus grand nombre, mais il le limite de la manière suivante : l'État se compose de deux ordres de citoyens, les riches et les pauvres; c'est la volonté combinée des uns et des autres, c'est-à-dire de leur double majorité, qui doit faire loi; en cas de dissentiment, il faut accorder la prééminence à l'avis des plus nombreux et de ceux qui possèdent le cens supérieur; ainsi, supposons dix riches et vingt pauvres; six riches décident dans un sens, quinze pauvres dans un autre; les quatre riches restants se joignent aux quinze pauvres; les cinq pauvres restants se joignent aux six riches; d'après Aristote, doit prévaloir l'opinion de ceux, quels qu'ils soient, dont le cens cumulé de part et d'autre atteint le chiffre le plus élevé. Si le cens est égal des deux parts, on peut recourir au sort ou à quelque autre expédient semblable. Aristote défend ce système, en disant que, quelque difficile qu'il soit de découvrir la vérité en fait d'égalité et de justice, la difficulté sera toujours moins grande que d'arrêter par la persuasion des gens assez forts pour satisfaire leurs avides désirs, et il termine le chapitre par cette remarque, vraie pour tous les temps, que la faiblesse réclame toujours égalité et justice, et que la force ne s'en inquiète en rien.

Nous ferons observer, au sujet de la solution que propose ici Aristote, qu'elle ne réalise pas le principe qu'il a lui-même émis; il déclare, en effet, que c'est l'avis des plus nombreux et de ceux dont le cens est le plus considérable qui doit l'emporter ; mais, dans l'exemple qu'il propose, il peut parfaitement se présenter que la majorité numérique soit d'un côté, et la supériorité du cens de l'autre ; il veut que le cens l'emporte dans ce cas ; mais alors l'avis des plus nombreux ne vient plus en ligne de compte, et c'est donc le principe oligarchique que le Stagirite adopte, bien qu'il l'ait si formellement condamné.

*Des peuples les plus propres à la démocratie.* (Liv. VII, chap. II, §§ 1 à 8.) — Le peuple qu'Aristote considère comme le

Digitized by Google

plus propre au système démocratique, c'est celui qui s'adonne à l'agriculture ; la démocratie s'établit sans difficulté partout où la population vit de la culture de la terre et de l'élève des troupeaux ; comme la classe des laboureurs n'est pas fort riche, elle travaille sans cesse et n'a pas le loisir voulu pour pouvoir s'assembler fréquemment ; comme elle manque de beaucoup de choses nécessaires, elle se livre aux travaux qui la nourrissent, sans aspirer à autre chose.

Dans cette espèce de démocratie, il est avantageux et il est même assez ordinaire, suivant Aristote, que tous les citoyens prennent part à l'élection des magistrats, à l'examen des comptes et à l'administration de la justice, et que les hautes fonctions soient soumises aux nécessités de l'élection et du cens, ce dernier étant proportionné à l'importance même des emplois ; ou bien encore on supprime la condition du cens pour toutes les magistratures, et on donne la préférence à ceux qui ont une fortune suffisante pour pouvoir remplir convenablement le poste auquel ils sont appelés. Un tel gouvernement ne saurait manquer d'être fort. De cette manière, en effet, le pouvoir se trouve toujours entre les mains les plus honorables, et le peuple n'éprouve point de jalousie contre les hommes estimables qui dirigent, avec son consentement, les affaires. Ce système donne même satisfaction aux hommes distingués : ils ne sont point obligés d'obéir à des gens d'un mérite inférieur ; dans l'exercice du pouvoir ils observent la justice, parce qu'ils sont responsables de leur gestion devant des citoyens appartenant à une autre classe ; car il est toujours bon pour l'homme d'être tenu en bride et de ne pouvoir agir au gré de ses caprices ; la faculté de faire tout ce qu'on veut laisse la carrière ouverte aux vices inhérents à la nature humaine. On obtient ainsi nécessairement pour les États cet avantage considérable que le pouvoir se trouve entre les mains d'hommes éclairés ne commettant pas de fautes graves, et que le peuple n'est ni opprimé ni avili. C'est là, sans contredit, la meilleure des démocraties, et sa perfection est l'effet même des mœurs du peuple qu'elle régit.

On voit donc que, d'après Aristote, dans l'espèce de démocratie qu'il faut classer au premier rang, l'électorat est le droit commun de tous les citoyens, les hautes magistratures sont subordonnées à la condition de la possession d'un cens en rapport avec l'importance même des emplois, ou du moins attribuées à ceux qui ont une fortune suffisante pour remplir convenablement le poste

Digitized by Google

auquel on les appelle, et enfin les magistrats sont soumis à la responsabilité du chef de la manière dont ils ont exercé leurs fonctions. La combinaison du droit électoral universel, d'un cens d'éligibilité et de la responsabilité des magistrats, est ainsi, aux yeux du Stagirite, le meilleur moyen d'assurer l'ordre et l'union dans la société, ainsi que la bonne administration de l'État, en conciliant les droits et la liberté des citoyens avec les droits et les prérogatives du mérite et de la fortune.

Aristote rapporte que presque tous les anciens gouvernements avaient établi des lois excellentes pour rendre le peuple agriculteur, ainsi celles qui interdisaient à tous les citoyens de posséder au delà d'une certaine quantité de terre, qui défendaient de jamais aliéner les lots primitifs ou d'emprunter sur la terre que l'on possédait, ou qui ordonnaient que tous les citoyens indistinctement eussent un coin de terre à cultiver, en ayant soin de ne pas soumettre à l'impôt la totalité des possessions, et de distribuer toujours le sol en parts assez fortes pour que le cens des plus pauvres dépassât la quotité légale.

Après le peuple agriculteur, celui que le Stagirite reconnaît comme le plus propre à la démocratie, c'est le peuple pasteur, qui vit du produit de ses troupeaux, et dont la manière de vivre offre beaucoup d'analogie avec celle des laboureurs; les peuples pasteurs ont beaucoup d'aptitude pour les travaux de la guerre; ils ont un tempérament robuste, et ils savent supporter les fatigues d'une vie errante et active.

Quant aux classes différentes de celles-là, et dont se composent presque toutes les autres espèces de démocraties, Aristote les déclare bien inférieures à ces deux premières; elles ont un genre d'existence vil et misérable, et la vertu est entièrement étrangère aux occupations habituelles des artisans, des marchands, des mercenaires. Tourbillonnant sans cesse dans les marchés et les rues de la cité, cette multitude se réunit sans peine en assemblée générale, tandis que les laboureurs, dispersés dans la campagne, se rencontrent rarement entre eux, et n'éprouvent pas au même degré le besoin de s'assembler. Il est encore facile toutefois d'établir dans ces conditions une excellente démocratie, et même une république, si le territoire est distribué de telle sorte que les champs soient à une grande distance de la ville; la plupart des citoyens sont forcés alors d'aller vivre à la campagne; on prescrirait dans ce cas que la tourbe des marchands ne pourra jamais se réunir en assemblée

Digitized by Google

publique, si ce n'est concurremment avec la masse agricole.

*De la démagogie extrême. Des moyens qui lui sont propres.* (Liv. VII, ch. II, §§ 9 à 12.) — Tout État ne pourrait pas supporter ce dernier degré de la démagogie, où tous les citoyens ont part au gouvernement; le maintien de cette démagogie est fort douteux, à moins qu'elle ne s'appuie sur des lois et des mœurs bien réglées.

Pour établir une pareille démocratie et rendre le peuple tout-puissant, les meneurs tâchent d'ordinaire de faire accorder le droit de cité au plus grand nombre possible, non-seulement à ceux qui sont dignes du titre de citoyen, mais aussi aux bâtards, et à ceux dont l'un des parents seulement, soit le père, soit la mère, était citoyen. Tous ces éléments sont bons pour former le gouvernement livré à de telles mains. Mais Aristote recommande aux démagogues qui ont recours à ces moyens, de n'admettre de nouveaux citoyens qu'autant qu'il en faut pour que les hautes classes et les classes moyennes ne l'emportent pas en nombre sur les classes inférieures, et de se bien garder d'excéder ce terme : en le dépassant, on introduit dans l'État une foule indisciplinable, et en même temps on exaspère les classes élevées, qui supportent avec tant de peine l'empire de la démocratie; on n'aperçoit point le mal tant qu'il est peu considérable; mais il s'étend, et alors il frappe tous les yeux.

Aristote indique les moyens qu'on peut ou doit employer dans l'intérêt de cette démocratie. Il faut multiplier le nombre des tribus et des phratries; substituer aux sacrifices particuliers des solennités religieuses, peu fréquentes, mais publiques; confondre autant que possible les relations des citoyens entre eux, en ayant soin de dissoudre toutes les associations antérieures. Toutes les pratiques des tyrans peuvent aussi être utilisées dans cette démocratie, par exemple, la licence accordée aux esclaves, aux femmes et aux enfants. On tolérera de plus que chacun vive comme bon lui semble; moyennant cette condition, bien des gens ne demanderont pas mieux que de soutenir le gouvernement; car la plupart des hommes préfèrent une vie sans règle à une vie sage et réglée.

*Moyens propres à assurer la durée des démocraties.* (Liv. VII, ch. III). — Pour le législateur et en général pour ceux qui veulent établir un gouvernement démocratique, la seule et la plus grande difficulté ne consiste pas à le faire naître, mais surtout à le faire vivre. Aristote veut donc qu'on s'attache particulièrement

Digitized by Google

à ce qui assurera à l'État la plus longue durée possible, en se gardant bien de prendre pour démocratique ou oligarchique tout ce qui renforce, dans le gouvernement, le principe de la démocratie ou celui de l'oligarchie.

Voici maintenant les moyens qu'il indique comme les plus propres à faire durer la démocratie : d'abord, éviter d'opprimer les riches ; pour cela les biens des condamnés, au lieu d'être confisqués au profit du trésor public, doivent toujours être consacrés à la religion, et de fortes amendes infligées à ceux qui succombent dans leurs accusations ; — ensuite, ne pas multiplier les assemblées publiques là où l'État n'a pas de revenus, parce que sinon on se trouve dans la nécessité de chercher des ressources dans des contributions spéciales, ou dans des confiscations prononcées par des tribunaux corrompus, ce qui a déjà renversé bien des démocraties; — rendre les membres des tribunaux fort nombreux, mais ne les faire siéger que peu de jours; il en résulte notamment cet avantage que la justice est alors bien mieux rendue, les riches ne se souciant pas d'abandonner leurs affaires, et n'y consentant que pour un temps restreint ; — s'attacher à procurer au peuple une aisance générale et permanente ; dans cette vue, Aristote n'admet pas que l'on distribue au peuple tout l'excédant des recettes, car fournir de pareilles ressources aux indigents, c'est tenter d'emplir un tonneau sans fond ; mais il recommande d'accumuler les excédants des recettes de l'État, pour les partager en une seule fois entre les pauvres, soit entre tous en masse, soit par catégories, surtout si la part revenant à chacun peut suffire à l'acquisition d'un petit immeuble, ou du moins à l'établissement d'un commerce ou d'une exploitation agricole. Il signale aussi les moyens employés par certains gouvernements pour s'assurer l'affection et le dévouement de la masse, ainsi par celui de Carthage, qui envoyait sans cesse quelques hommes du peuple s'enrichir dans les colonies, ou par celui de Tarente, qui concédait aux pauvres l'usage commun des propriétés, et qui doublait tous les emplois, le sort pourvoyant aux uns, l'élection aux autres, afin que, grâce au sort, le peuple pût aspirer et parvenir aux fonctions publiques, et que, grâce à l'élection, celles-ci fussent bien remplies ; on peut aussi arriver à ce résultat en faisant désigner certains membres d'une même magistrature par le sort, et les autres par les suffrages des citoyens.

Digitized by Google

### B. — De l'oligarchie.

*Désaccord entre la constitution et la tendance des esprits et des mœurs.* (Liv. VI, chap. v, § 2). — En traitant de l'oligarchie, Aristote présente une observation qui n'est pas spéciale à cette forme de gouvernement, mais qui s'applique au contraire à toutes : souvent, bien que la constitution ne soit point démocratique, le gouvernement l'est par la tendance générale des esprits et des mœurs, et, vice versâ, bien que la constitution légale soit plutôt démocratique, la tendance des mœurs et des esprits peut être oligarchique. Aristote explique cette discordance comme étant presque toujours le résultat d'une révolution : on n'introduit pas brusquement les innovations; on se contente d'abord d'empiétements peu considérables, mais progressifs ; on laisse encore debout les lois antérieures ; mais les chefs de la révolution n'en sont pas moins déjà maîtres de l'État.

*Des diverses espèces d'oligarchie.* (Liv. VI, ch. v, §§ 1, 6, 7 et 8). — Aristote distingue quatre espèces diverses d'oligarchie :

1° La première espèce a pour trait distinctif la fixation d'un cens assez considérable pour que les pauvres, tout en formant le plus grand nombre, ne puissent atteindre au pouvoir, auquel sont seulement admis ceux qui possèdent le revenu légal ; toutefois, comme les citoyens qui acquièrent ainsi des droits politiques sont fort nombreux, il a fallu remettre la souveraineté à la loi, au lieu de la laisser aux hommes ; fort éloignés, vu leur nombre, de l'unité monarchique, trop peu riches pour pouvoir disposer d'un loisir absolu, et pas assez pauvres pour avoir besoin d'être nourris aux frais de l'État, il y a nécessité pour eux de se soumettre à la loi souveraine, au lieu de se faire eux-mêmes souverains ;

2° Dans une seconde espèce d'oligarchie, le cens requis pour la participation au gouvernement est élevé, et ceux qui possèdent des biens sont aussi en moindre nombre que dans la première espèce ; pas assez forts encore pour dominer la loi, ils le sont assez cependant pour faire rendre la loi qui leur accorde leurs immenses priviléges ; ils choisissent parmi les autres citoyens ceux qu'ils veulent charger de l'administration des affaires ; toutefois, pour que l'institution soit véritablement oligarchique, il faut que le choix ne soit pas absolument libre ; s'il peut se faire parmi tous les citoyens indistinctement, le système est plutôt aristocratique ;

Digitized by Google

3° Lorsque les fortunes devenues plus considérables sont concentrées encore dans un moindre nombre de mains, c'est le troisième degré de l'oligarchie; les membres de la minorité ont ici le privilége exclusif de remplir les magistratures, mais conformément à la loi, qui les rend héréditaires en les faisant passer du père au fils ;

4° La quatrième espèce d'oligarchie, outre un nouvel accroissement dans les richesses de ses membres, joint au principe de l'hérédité celui de la souveraineté des magistrats substituée à celle de la loi; cette forme correspond assez bien à la tyrannie parmi les gouvernements monarchiques, et à la démagogie extrême parmi les gouvernements démocratiques; on la nomme dynastie, ou gouvernement de la force.

*Organisation des trois pouvoirs dans l'oligarchie.* (Liv. VI, chap. XI, §§ 6 et 9; chap. XII, §§ 8, 12 et 13; chap. XIII, §§ 3 et 5). — Nous avons indiqué plus haut toutes les questions qu'Aristote signale comme devant être résolues dans les diverses constitutions en ce qui concerne l'organisation des trois pouvoirs; nous pourrons donc nous borner ici à rapporter les solutions qu'il donne comme propres à l'oligarchie.

Dans l'oligarchie, la décision de toutes les affaires appartient à quelques-uns; mais ce système admet également diverses nuances:

Si le cens est modique, et que, vu cette modicité, un assez grand nombre de citoyens puissent l'acquérir; si l'on observe religieusement les lois, et que tout individu possédant le cens ait part au pouvoir, l'institution reste bien toujours oligarchique dans son principe, mais, par son caractère de modération, elle devient républicaine;

Si tous les citoyens ne peuvent participer aux délibérations, mais que tous les magistrats soient élus et qu'ils exercent l'autorité en se conformant aux lois, le gouvernement est oligarchique comme le premier;

Si enfin la minorité, maîtresse souveraine des affaires publiques, se recrute elle seule et par voie d'hérédité, et si elle est au-dessus des lois, c'est le dernier degré de l'oligarchie.

Aristote indique ensuite certaines règles à suivre dans les oligarchies: Il faut, ou choisir à l'avance quelques individus dans le peuple, ou créer une magistrature, qui, du reste, existe déjà dans certains États, et dont les membres se nomment commissaires et gardiens des lois, l'assemblée publique ne s'occupant alors que des objets préparés par ces magistrats; de cette manière la masse



Digitized by Google

a une part dans les affaires, sans pouvoir en rien porter atteinte à la constitution. On peut encore n'accorder au peuple que le droit de confirmer les décrets qui lui sont présentés, sans jamais rien pouvoir décréter en sens contraire. Enfin l'on peut donner à tous les citoyens voix consultative, en réservant la décision suprême aux magistrats.

Certaines magistratures sont exclusivement propres à un système; ainsi, il doit y avoir des fonctionnaires chargés de préparer les délibérations du peuple; si ces fonctionnaires sont peu nombreux, l'institution est oligarchique; et comme des commissaires ne peuvent jamais être en grand nombre, l'institution appartient par sa nature même à l'oligarchie ; le comité est donc de principe oligarchique.

Lorsque le droit de choisir dans la masse du peuple appartient à une classe seulement, et que les magistratures sont données, les unes par le sort, les autres par l'élection, ou par les deux voies concurremment, l'institution est oligarchique; mais le dernier système l'est encore plus que le premier.

La nomination et l'éligibilité restreintes à quelques-uns forment un système oligarchique, s'il n'y a pas de réciprocité entre tous les citoyens, soit qu'on recoure au sort ou aux deux modes simultanément.

Le pouvoir judiciaire est organisé oligarchiquement, lorsque la juridiction générale est restreinte à certaines classes, ce qui peut donner lieu à quatre modes différents de formation : la minorité appelée à siéger dans les tribunaux peut être nommée par l'élection ; elle peut être nommée par la voie du sort; ou bien elle peut provenir à la fois du sort pour certaines causes, et de l'élection pour les autres; enfin certains tribunaux, chargés d'un même genre d'affaires, peuvent être formés de juges élus et de juges tirés au sort.

*Des règles à suivre dans les oligarchies.* (Liv. VII, chap. IV). — Aristote pose d'abord le principe que, pour chaque espèce d'oligarchie, il faut prendre le contre-pied de ce qui existe dans l'espèce correspondante de démocratie.

Il déclare ensuite ce principe applicable surtout à la première et à la mieux organisée des oligarchies, celle qui se rapproche le plus de la république proprement dite, et il émet en ce qui la concerne les règles suivantes: Le cens doit y être double : moindre pour les magistratures vulgaires et indispensables, plus élevé pour les magistratures les plus importantes. Celui qui pos-

Digitized by Google

sède le cens légal, doit pouvoir parvenir aux charges, et le nombre des gens du peuple ayant part au pouvoir en vertu du cens doit être calculé de telle sorte que la portion de la cité jouissant de droits politiques soit supérieure à celle qui en est privée. Il faut de plus faire en sorte que ce qu'il y a de plus estimable dans la classe populaire ait une part dans la direction des affaires publiques.

En resserrant un peu ces bases, on obtient l'oligarchie qui se rapproche le plus de la première espèce.

Quant à celle qui correspond à la dernière sorte de démocratie, et qui, comme elle, est la plus arbitraire et la plus tyrannique, il y faut d'autant plus de prudence qu'elle est plus mauvaise. Aristote émet à ce propos cette réflexion d'une portée générale, que plus les constitutions politiques sont vicieuses, plus elles demandent de soins et de précautions, et qu'il en est d'elles comme des corps et des navires : les corps sainement constitués, les navires bien construits et montés par des matelots habiles, peuvent supporter, sans danger de périr, les fautes les plus graves; mais les corps maladifs, les vaisseaux déjà avariés et livrés à des marins sans expérience, ne peuvent au contraire supporter les moindres erreurs.

Une condition qu'Aristote considère comme essentielle au maintien de l'oligarchie, c'est le bon ordre, qui seul peut la faire vivre et subsister.

Deux précautions sont spécialement indiquées par lui comme devant être prises dans l'oligarchie : la première consiste à concéder des droits politiques au peuple, soit en les attachant à la possession d'un cens, soit en appelant aux fonctions publiques ceux qui ont cessé depuis un certain temps de remplir toute occupation illibérale, soit encore en accordant au mérite seul la participation au pouvoir ; la seconde consiste à mettre certaines dépenses à la charge des principales magistratures ; le peuple alors n'est point mécontent d'être exclu des emplois, et il pardonne facilement à ceux qui payent si cher l'honneur de les occuper ; en entrant en charge, les magistrats doivent faire célébrer des sacrifices solennels, et construire quelques monuments publics; le peuple, prenant part aux banquets et aux fêtes, et voyant la ville embellie et ornée de temples et d'édifices, souhaite le maintien de la constitution ; et ce sont pour les riches autant de témoignages éclatants de leur munificence. Mais Aristote constate qu'en fait, les chefs des oligarchies, loin d'agir ainsi, tiennent précisément une conduite

Digitized by Google

contraire : ils sont plus avides de gain que d'honneur, de sorte que l'on peut dire que ces oligarchies ne sont que des démocraties réduites à quelques gouvernants.

Aristote signale enfin le rapport qu'il y a entre la composition de l'armée et les diverses constitutions et notamment les diverses nuances de l'oligarchie. Quatre espèces d'armes sont nécessaires à la guerre : la cavalerie, les hoplites, l'infanterie légère et la marine. Dans un pays naturellement propre à l'élève des chevaux, l'oligarchie peut être sans peine fortement constituée ; car la cavalerie, qui fait alors la force et la sécurité nationales, demande toujours dans ses membres une grande fortune. Lorsque les hoplites sont en grand nombre, la seconde espèce d'oligarchie peut s'établir ; car cette infanterie pesante se compose en général de riches plutôt que de pauvres. L'infanterie légère et la marine enfin sont des éléments tout démocratiques ; aussi, dans les États où ces deux éléments existent en nombre considérable, les riches ont-ils souvent le dessous dans les dissensions : les pauvres, étant moins pesamment armés, peuvent lutter avec avantage contre la cavalerie et la grosse infanterie ; pour obvier à ce mal, on peut mêler à la cavalerie et aux hoplites un nombre proportionné de soldats armés à la légère, instruire les fils des oligarques dès leur enfance dans toutes les manœuvres de l'infanterie légère, et les soumettre, dès qu'ils sortent de l'adolescence, aux plus rudes travaux.

Dans le liv. VI, chap. x, §§ 10 et 11, Aristote avait déjà incidemment signalé le rapport qu'il y a entre la composition de l'armée et la constitution de l'État, en faisant remarquer que, dans l'origine, tous les membres du gouvernement étaient des cavaliers, la cavalerie constituant alors toute la force des armées, mais qu'à mesure que les États s'étendirent et que l'infanterie gagna en importance, le nombre des hommes participant au gouvernement s'accrut proportionnellement.

### C. — De la tyrannie.

*De la tyrannie et de ses diverses espèces. Condamnation de la tyrannie. Éléments dont elle se compose. Différences avec la royauté.* (Liv. VI, chap. viii ; liv. VIII, chap. viii, §§ 1 à 7). — La tyrannie n'arrête pas longtemps Aristote : il n'en parle que pour compléter ses recherches, et parce qu'il l'a comptée parmi les formes possibles de gouvernement. Il rappelle d'abord que, dans

Digitized by Google

le cours de ses considérations sur la royauté, il a distingué deux sortes de tyrannie, savoir, la royauté des barbares, et la royauté qu'on nommait æsymnétie et dont on trouvait des exemples chez les anciens Grecs; ces deux monarchies se rapprochaient de la royauté, en ce qu'elles étaient fondées sur la loi et le consentement des citoyens, et de la tyrannie, en ce que le pouvoir y était absolu et tout à fait arbitraire; elles se distinguaient entre elles en ce que la première seule était héréditaire.

Il y a une troisième espèce de tyrannie qui semble plus particulièrement devoir porter ce nom, et qui correspond à la royauté absolue; cette tyrannie n'est autre que la monarchie qui, sans limite, sans responsabilité, et dans l'intérêt exclusif du maître, gouverne des sujets valant autant et plus que celui-ci; aussi Aristote condamne-t-il sans réserve ce gouvernement, en l'appelant un gouvernement de violence, et en déclarant qu'il n'est pas un cœur libre qui supporterait volontairement une pareille domination; il le repousse encore comme constituant pour les sujets le plus funeste des systèmes, parce qu'il se compose des éléments de l'oligarchie extrême et de la démagogie, c'est-à-dire de deux mauvais gouvernements, et qu'il présente réunis les lacunes, les inconvénients et les vices de l'un et de l'autre: de même que l'oligarchie, la tyrannie n'a en vue que la richesse, seul moyen propre à lui garantir et la fidélité des satellites, et la jouissance du luxe; elle éprouve la même défiance à l'égard du peuple, qu'elle a en conséquence soin de désarmer; nuire à la multitude, bannir les citoyens, les disperser, sont des procédés communs à l'oligarchie et à la tyrannie; d'un autre côté, la tyrannie emprunte à la démocratie ce système de guerre continuelle contre les citoyens éminents ou puissants, cette lutte secrète ou déclarée qui les détruit, ces exils qui les frappent, sous prétexte qu'ils sont des rebelles, des ennemis de l'autorité; car elle sait que c'est dans les hautes classes que se trameront les conspirations, ourdies par les uns dans l'intention de s'emparer du pouvoir à leur profit, et par les autres pour échapper à l'asservissement.

Aristote énumère les différences qui existent entre la royauté et la tyrannie.

Ces deux formes de gouvernement sont opposées dès leur naissance. La royauté est instituée par les classes supérieures, qu'elle doit défendre contre le peuple, et le roi est choisi dans le sein même des classes élevées, parmi lesquelles il se distingue par

Digitized by Google

sa vertu éminente, par ses actions éclatantes, ou par l'illustration de sa race; comme l'aristocratie, la royauté se fonde sur la considération personnelle, sur une vertu exceptionnelle, sur la naissance, sur de grands services rendus, ou sur tous ces avantages réunis à la capacité; tous ceux qui ont rendu d'éminents services à des cités, à des peuples, ou qui étaient en état d'en rendre, en ont été récompensés par cette haute distinction: les uns ayant par des victoires soustrait le peuple à la servitude, les autres lui ayant rendu la liberté, d'autres ayant fondé l'État lui-même, ou possédant le territoire. Le tyran, au contraire, est pris dans le peuple et dans la masse, contre les citoyens puissants, dont il doit empêcher la domination oppressive. La plupart des tyrans ont été d'abord des démagogues, qui s'étaient acquis la confiance du peuple à force de calomnier les principaux citoyens; certaines tyrannies ont été établies par des rois violant toutes les lois du pays et visant à une autorité despotique; d'autres ont été fondées par des hommes élevés par l'élection aux principales magistratures, parce qu'autrefois le peuple octroyait pour un long terme tous les grands emplois et toutes les fonctions publiques; d'autres enfin sont nées de gouvernements oligarchiques qui avaient imprudemment confié à un seul individu des pouvoirs considérables; dans de pareilles conditions l'usurpation était facile à tous les tyrans; ils n'avaient qu'à le vouloir pour arriver à la tyrannie, parce qu'ils avaient en main préalablement ou la puissance royale ou celle que procure une haute considération, témoin tous ces tyrans qui commencèrent par être rois ou par être revêtus de hautes magistratures, ou qui sont sortis de la démagogie. Le roi, protecteur des citoyens, a pour mission de veiller à ce que ceux qui possèdent n'éprouvent aucun tort dans leur fortune, et le peuple aucun outrage dans son honneur. Le tyran, au contraire, n'a jamais en vue, dans les affaires communes, que son intérêt propre. Le but du roi, c'est la vertu; le but du tyran, c'est la jouissance, le plaisir; le roi songe surtout à l'honneur; le tyran surtout à l'argent. La garde d'un roi est composée de citoyens; celle d'un tyran, d'étrangers.

### D. — De l'aristocratie et de la république.

*De l'aristocratie et de ses diverses espèces. De la république. Différences entre la république et l'aristocratie.* (Liv. VI, chap. v, §§ 9 à 11, chap. vi, §§ 1, 3, 4 et 5). — Aristote place ici la répu-

Digitized by Google

blique et diverses aristocraties, non pas que ce soient des gouvernements particulièrement dégradés, mais parce que tous les gouvernements indistinctement ne sont, à vrai dire, que des déviations de la constitution parfaite; ces deux constitutions peuvent d'ailleurs donner naissance à d'autres encore plus corrompues.

Le terme aristocratie ne désigne pas, chez Aristote, une seule et unique espèce de constitution. Il désigne sans doute par excellence la constitution parfaite ; ce beau nom d'aristocratie ne convient, en effet, pleinement qu'à l'État dont les membres sont vertueux dans l'acception la plus étendue du mot, au lieu de se distinguer seulement par quelque mérite spécial; c'est le seul État où l'homme de bien et le bon citoyen se confondent l'un dans l'autre; partout ailleurs les citoyens n'ont de vertu qu'eu égard à la constitution particulière qui les régit. Mais ce même nom d'aristocratie s'applique encore à d'autres combinaisons politiques, à celles où, dans le choix des magistrats, on tient compte du mérite au moins autant que de la richesse; ce gouvernement diffère alors réellement de l'oligarchie, et peut prendre le nom d'aristocratie; on peut donc appeler aristocratiques la constitution qui accorde des droits à la richesse, à la vertu et à la multitude, et même celle qui n'a égard qu'aux deux derniers éléments, la vertu et la multitude, et enfin toute constitution qui incline vers le principe oligarchique plus que la république proprement dite.

La forme de gouvernement qu'on appelle d'ordinaire république, lui donnant ainsi le nom commun à toutes les autres, est fort rare; c'est ce qui fait qu'elle échappe souvent à l'attention de ceux qui entreprennent de faire l'énumération des diverses espèces de constitutions.

Quelles sont les différences qu'Aristote reconnaît entre la république et l'aristocratie?

On donne communément le nom de république aux gouvernements qui penchent vers la démocratie, et celui d'aristocratie aux gouvernements qui penchent vers l'oligarchie; c'est que le plus généralement les lumières et la noblesse sont le partage des riches; ils possèdent en outre ces avantages que d'autres se procurent si souvent par le crime, et qui valent à leurs possesseurs un renom de vertu et une haute considération.

Le trait essentiel de l'aristocratie semble être d'attacher la suprématie politique à la vertu; car le principe propre de

Digitized by Google

l'aristocratie, c'est la vertu, comme celui de l'oligarchie est la richesse, et celui de la démocratie, la liberté.

Il y a dans l'État trois éléments qui se disputent l'égalité; ce sont la liberté, la richesse et le mérite (un quatrième élément, la noblesse, n'est qu'une conséquence de deux autres, c'est une possession ancienne de richesse et de talent); le mélange des deux premiers éléments, liberté et richesse, donne la république, et le mélange de tous les trois donne l'aristocratie plutôt que toute autre forme.

Les différences entre l'aristocratie et la république nous semblent fort imparfaitement établies par Aristote; d'une part, en effet, les constitutions qu'il considère comme aristocratiques sont celles où dominent soit le mérite exclusivement, soit le mérite et la richesse ou le mérite et la liberté combinés, soit le mérite, la richesse et la liberté réunis, toutes celles enfin qui penchent plus vers la richesse ou l'oligarchie que la république; d'autre part, il appelle république le gouvernement où sont combinées la liberté et la richesse, et tout gouvernement qui incline vers la démocratie; or, il nous semble qu'un gouvernement où les droits sont conférés à la multitude et à la richesse incline plus ou du moins autant vers l'oligarchie qu'un gouvernement où les droits sont accordés à la multitude et au mérite, ou à la multitude, à la richesse et au mérite réunis; cependant le premier de ces gouvernements est une république, et les derniers sont des aristocraties, aux yeux d'Aristote.

Nous verrons en outre, dans les paragraphes suivants, qu'il indique bien des points comme étant communs à la république et à l'aristocratie; dans le liv. VI, ch. IX, § 2, il déclare même que les éléments de son jugement sur toutes deux sont parfaitement identiques.

*La république est une combinaison de l'oligarchie et de la démagogie.* (Liv. VI, chap. VI, § 2; chap. VII). — La république est le mélange de la démocratie et de l'oligarchie, et Aristote distingue ici trois modes possibles de combinaison et de mélange :

D'abord, on peut combiner la législation de l'oligarchie et celle de la démocratie sur une matière quelconque, par exemple l'administration de la justice; ainsi, dans l'oligarchie, on inflige une amende au riche qui ne se rend pas au tribunal, et l'on n'accorde aucune rétribution au pauvre pour y siéger; dans la démocratie, au contraire, on donne une indemnité aux pauvres, sans imposer d'amende aux riches; la combinaison de ces deux

Digitized by Google

institutions, amende pour les riches et indemnité pour les pauvres, est un terme moyen et commun, qui forme une institution nouvelle, une institution républicaine, mélange des deux autres;

Un second mode consiste à établir une moyenne entre les dispositions prises par l'oligarchie et par la démocratie ; ici, par exemple, le droit d'entrée à l'assemblée publique n'est soumis à aucune condition de cens, ou du moins est subordonné à un cens modique; là on exige un cens considérable; le moyen terme est de n'adopter aucun des taux fixés de part et d'autre, et de prendre le taux intermédiaire ;

En troisième lieu, on peut à la fois faire des emprunts et à la loi oligarchique et à la loi démocratique; ainsi, le tirage au sort pour la distribution des magistratures est une institution démocratique; leur collation par voie d'élection, au contraire, est oligarchique; d'un autre côté, ne point exiger de condition de cens pour les magistratures appartient à la démocratie, et exiger un cens appartient à l'oligarchie; l'aristocratie et la république pourront combiner ces deux institutions : à l'oligarchie elles emprunteront l'élection; à la démocratie, l'affranchissement du cens.

La république est ainsi, suivant Aristote, une sorte de moyen terme, un milieu, une transaction entre la démocratie et l'oligarchie; cette transaction ne consiste pas dans l'établissement de deux pouvoirs opposés, hostiles l'un à l'autre, toujours en guerre entre eux, l'un oligarchique, l'autre démocratique, mais dans une combinaison harmonieuse de certains des principes, des institutions, des éléments propres à chacune des deux formes de gouvernement que la république réunit en elle; de cette manière, la nouvelle constitution ne s'appuie pas sur un principe exclusif et absolu, par là même dangereux, mais sur des principes divers, dont la combinaison, en tempérant chacun d'eux, lui enlève ce qu'il pourrait offrir de dangereux, livré à lui seul.

Pour que le gouvernement ainsi établi soit un mélange parfait d'oligarchie et de démocratie, Aristote exige qu'on puisse le nommer indifféremment oligarchique ou démocratique; car c'est là évidemment ce qu'on entend par un mélange parfait, et c'est toujours le moyen terme qui offre cette qualité, parce qu'on y retrouve les deux extrêmes. Le Stagirite cite comme exemple la constitution lacédémonienne. D'un côté, en effet, bien des gens soutiennent que c'est une démocratie, parce

Digitized by Google

qu'elle renferme plusieurs éléments démocratiques : par exemple, l'éducation commune des enfants, des pauvres comme des riches; l'égalité entre les hommes, sans aucune distinction du chef de la fortune; l'égalité parfaite des repas communs à tous; l'identité de vêtement pour les riches et pour les pauvres; enfin l'intervention du peuple dans les deux grandes magistratures, le sénat, dont il nomme les membres, et l'éphorat, qui lui est accessible. D'autres affirment que la constitution de Sparte est une oligarchie, parce qu'on y rencontre bien des éléments oligarchiques; ainsi, toutes les fonctions y sont électives; aucune n'est conférée par la voie du sort; quelques juges en petit nombre y prononcent souverainement les condamnations à l'exil et à la mort, sans compter encore d'autres institutions également oligarchiques.

Une république où le mélange de l'oligarchie et de la démocratie est parfait, doit donc paraître en même temps l'une et l'autre, sans être précisément aucune des deux. Elle doit pouvoir se maintenir par elle-même, et non par des secours étrangers; et quand Aristote veut qu'elle subsiste par elle-même, cela ne signifie pas qu'elle doive repousser de son sein la majeure partie de ceux qui demandent leur part du pouvoir, ce qui peut se faire dans un mauvais gouvernement aussi bien que dans un bon, mais qu'elle doit s'assurer l'accord unanime des membres de la cité, dont aucun ne doit vouloir le changement de la constitution.

*Le meilleur gouvernement est celui des classes moyennes.* (Liv. VI, chap. IX; ch. X, §§ 3 et 4). — Aristote va rechercher maintenant quelle est la meilleure constitution, quelle est la meilleure organisation de la vie pour les États en général et pour la majorité des hommes, en ne supposant ni une vertu qui dépasserait les forces ordinaires de l'humanité, ni une éducation qui exigerait des dispositions naturelles peu communes et les circonstances les plus favorables, ni une constitution idéale, et en se bornant, pour les individus, à une manière de vivre qui puisse être celle du plus grand nombre, et pour les États, à une forme de gouvernement que la plupart puissent adopter. Toutefois, dans le même chapitre, il répète encore que telle constitution, bien que préférable en soi, peut être cependant moins avantageuse que telle autre pour un peuple particulier ou dans des cas spéciaux; c'est, en effet, une idée qu'il exprime à satiété dans son ouvrage, et dont il tient constamment compte, à savoir, qu'il faut distinguer

Digitized by Google

entre la loi la meilleure possible d'une manière générale et absolue, et la loi la meilleure possible relativement aux circonstances.

Dans la *Morale*, il soutient que le bonheur se trouve dans la pratique constante de la vertu, que celle-ci est un milieu entre deux extrêmes opposés, et dès lors que la vie la plus sage est celle qui se maintient dans ce milieu, en se contentant toujours de cette position moyenne que chaque individu peut avoir en partage. Étendant maintenant cette thèse à la politique, il déclare que c'est d'après les mêmes principes qu'on peut juger de l'excellence ou des vices des États et des constitutions; or, tout État compte trois classes distinctes, les citoyens très-riches, les citoyens très-pauvres, et les citoyens aisés, dont la position est intermédiaire entre les deux extrêmes; puisque l'on convient que la modération et le milieu sont la meilleure mesure en toutes choses, il en résulte évidemment qu'en ce qui concerne les fortunes, la moyenne propriété est également la plus convenable et la plus désirable de toutes. Voici comment le Stagirite développe cette thèse, et comment il établit l'excellence politique de la classe moyenne.

La moyenne propriété sait d'abord se soumettre plus facilement que toute autre aux prescriptions de la raison, soumission qu'il est si difficile d'obtenir de ceux qui possèdent quelque avantage extraordinaire, tel que celui de la beauté, de la force, de la naissance, de la richesse, ou de ceux qui sont voués à quelque infériorité excessive, de pauvreté, de faiblesse ou d'obscurité; dans la première hypothèse, l'orgueil qu'inspire une position aussi élevée pousse les hommes aux grands attentats; dans la seconde, la perversité se traduit par des délits particuliers; les crimes n'ont ainsi d'autres sources que l'orgueil et la perversité; oublieuses de leurs devoirs politiques dans le sein de la cité ou au sénat, les deux classes extrêmes sont au même degré dangereuses pour l'État.

Il faut ajouter que ceux qu'élèvent si haut l'influence de la richesse, un nombreux parti, ou tel autre avantage, ne veulent ni ne savent obéir; dès l'enfance cet esprit d'indiscipline éclate dans la maison paternelle; le luxe dans lequel ils vivent les empêche de contracter l'habitude de l'obéissance, même dans les écoles; d'autre part, un extrême dénûment ne dégrade pas moins; ainsi, la pauvreté rend incapable de commander, et n'apprend à obéir qu'en esclave, tandis que l'opulence rend

Digitized by Google

incapable de se soumettre à une autorité quelconque, et n'enseigne qu'à commander en maître et en despote.

La république doit surtout renfermer dans son sein des êtres égaux et semblables; or, ces qualités se rencontrent avant tout dans les situations moyennes; là où il n'y a qu'extrême opulence et extrême indigence, l'État ne se compose que de maîtres et d'esclaves, sans compter un seul homme libre; ici jalousie envieuse, là vanité méprisante, sentiments si opposés à cette fraternité sociale que produit la bienveillance; l'État est donc nécessairement mieux régi quand il est composé de ces éléments moyens, qui en constituent, suivant Aristote, la base naturelle.

La condition moyenne est aussi la plus stable pour les individus : ils ne désirent point alors, comme les pauvres, le bien d'autrui; et leur fortune n'est point, comme celle des riches, un objet d'envie; ils vivent ainsi à l'abri de tout danger, dans une sécurité complète, sans former ni redouter de conspiration.

Partout où une fortune excessive se trouve à côté d'une extrême indigence, ces deux excès produisent ou la démagogie absolue, ou l'oligarchie pure, ou la tyrannie; cette dernière naît d'une démagogie ou d'une oligarchie sans frein, bien plus souvent qu'elle ne provient des classes moyennes et de celles qui s'en rapprochent; lorsque la classe moyenne est plus nombreuse et plus puissante que les deux autres réunies, ou du moins que chacune d'elles séparément, l'État est bien administré : en inclinant de l'un ou de l'autre côté, elle maintient l'équilibre, et empêche qu'aucune prépondérance exagérée ne s'établisse; c'est donc un grand bonheur que les citoyens possèdent une fortune médiocre, mais suffisante pour tous leurs besoins.

Un autre avantage non moins manifeste de la moyenne propriété, c'est qu'elle seule est exempte de séditions et de troubles. Lorsque les fortunes aisées sont nombreuses, il y a bien moins de désordres : les grandes cités doivent leur tranquillité précisément à la présence d'un grand nombre de ces fortunes; dans les petites, au contraire, la masse entière se partage très-facilement en deux camps, sans aucun parti intermédiaire, parce que tous, on peut dire, y sont ou pauvres ou riches. C'est aussi la moyenne propriété qui rend les démocraties moins troublées et plus durables que les oligarchies; dans ces dernières elle est moins répandue et a une part moins grande dans le pouvoir politique; le nombre des pauvres venant à augmenter, sans que

Digitized by Google

celui des fortunes moyennes augmente en proportion, l'État se corrompt et ne tarde pas à périr.

Aristote ajoute encore, comme une sorte de preuve à l'appui de ces principes, que les meilleurs législateurs appartenaient à la classe moyenne, ainsi Charondas, Solon, Lycurgue. (En ce qui concerne ce dernier, l'assertion est au moins fort contestable.)

D'après le Stagirite, le législateur ne doit donc jamais avoir en vue que la moyenne propriété : s'il établit des lois oligarchiques, c'est à elle qu'il doit penser ; si ses lois sont démocratiques, c'est encore à elle qu'il doit les adapter. La constitution n'est durable que là où la classe intermédiaire est supérieure en nombre aux deux classes extrêmes, ou du moins à chacune d'elles : les riches ne trameront guère de complots contre elle de commun accord avec les pauvres; car les uns et les autres redoutent également le joug qu'ils s'imposeraient mutuellement; que s'ils cherchent un pouvoir d'intérêt général, ils ne le trouveront que dans la classe moyenne; la défiance réciproque qu'ils éprouvent les uns à l'égard des autres les empêchera toujours de consentir à exercer le pouvoir alternativement : on n'a jamais confiance que dans un arbitre, et l'arbitre ici, c'est la classe qui se trouve entre les deux partis extrêmes.

Le passage d'Aristote que nous venons d'analyser est l'un des plus célèbres de toute la *Politique ;* c'est l'un de ceux où l'originalité et la pénétration du Stagirite apparaissent de la manière la plus saillante et avec les traits les plus marqués ; la démonstration qu'il y fait de la supériorité politique de la classe moyenne y est pour ainsi dire complète ; il y passe en revue, il y épuise en quelque sorte à peu près toutes les qualités dont elle ait jamais été douée et dont elle ait jamais pu faire preuve dans la direction des États. Cette doctrine d'Aristote est en rapport intime avec ce principe essentiel de sa morale, que la vertu forme un moyen terme entre deux excès contraires; introduisant ce principe dans la politique, il ne pouvait évidemment considérer comme la meilleure constitution pratique ni l'oligarchie, qui s'appuie exclusivement sur la richesse et la classe riche, ni la démocratie, qui, tombant dans l'excès contraire, s'appuie uniquement sur la classe pauvre; ce qu'il devait préconiser comme la meilleure des constitutions pratiques, c'était une constitution intermédiaire, la constitution républicaine, prenant son point d'appui dans la fortune moyenne, et accordant en conséquence la suprématie à la

Digitized by Google

classe qui la possède, c'est-à-dire à la classe moyenne. C'est celle-ci qui constitue la base la plus solide sur laquelle puisse reposer l'État; par sa situation de fortune, elle est à égale distance d'une extrême richesse et d'une extrême pauvreté; ce sont ses membres qui réunissent au plus haut degré toutes les qualités que l'on doit exiger du véritable citoyen; d'une part, en effet, la misère ne suscite dans leur âme aucun sentiment de jalousie, ne provoque en eux aucune convoitise, et ne les rend pas à la fois, par une de ces contradictions propres à la nature humaine, serviles, turbulents et avides d'insurrections; d'autre part, l'excès de leurs richesses ne les aveugle pas, et ne leur inspire point ces désirs ambitieux que l'opulence produit ou provoque, et qui ne sont ni moins condamnables, ni moins funestes à l'État, que les idées d'égalité absolue propres à la démagogie; on se trouve ici en présence de vrais citoyens, c'est-à-dire d'hommes qui savent à la fois obéir et commander : obéir, mais obéir sans être esclaves; commander, mais commander sans être despotes; qualités que ne réunissent ni les riches ni les pauvres; enfin c'est encore la classe moyenne qui seule peut assurer l'ordre, en maintenant l'équilibre entre les deux éléments extrêmes, et en empêchant chacun d'eux d'acquérir la place dominante dans l'État et de l'occuper dans des vues tout égoïstes. « Voulez-vous donner, dit Rousseau (1), de la consistance à l'État, rapprochez les degrés extrêmes autant qu'il est possible; ne souffrez ni des gens opulents ni des gueux. Ces deux états, naturellement inséparables, sont également funestes au bien commun; de l'un sortent les fauteurs de la tyrannie, et de l'autre les tyrans; c'est toujours entre eux que se fait le trafic de la liberté publique : l'un l'achète, et l'autre la vend. »

Il a fallu toute une suite de siècles avant que la grande idée du Stagirite fût introduite dans la pratique; aujourd'hui la plupart des sociétés politiques s'appuient avant tout sur cette classe moyenne, dont il signalait l'excellence au point de vue gouvernemental, en même temps qu'il en constatait et en déplorait l'absence dans les divers États de son temps; ainsi, il y a deux mille ans il considérait et il présentait comme la meilleure constitution pratique celle qui repose sur la classe moyenne, et

(1) *Contrat social*, liv. II, chap. XI.

Digitized by Google

il se trouve que de nos jours, par une marche que nous n'avons pas à retracer ici, la société en est arrivée à avoir réalisé, dans une grande mesure, la conception du philosophe grec : la politique moderne a donc confirmé et consacré par l'autorité du fait la thèse du théoricien de l'antiquité.

Ce n'est toutefois pas sans réserve ni restriction que nous donnons notre adhésion à cette théorie d'Aristote. Il eût été, croyons-nous, logique de sa part, adoptant son procédé ordinaire, de signaler, à côté des qualités de la classe moyenne, les défauts qu'elle peut avoir ou qui peuvent venir à naître chez elle, les inconvénients et les dangers auxquels peut donner lieu sa prépondérance politique, enfin les devoirs qui s'imposent à elle dans l'accomplissement de la haute mission qui lui est attribuée. Sans doute, nous rencontrerons, dans la théorie des révolutions et des moyens de conservation des États, des observations et des règles qui trouvent application à la classe moyenne, et dont elle pourrait parfaitement faire son profit; mais Aristote eût pu et même dû, nous semble-t-il, après avoir fait ressortir toute l'excellence politique de la classe moyenne, montrer aussi les inconvénients et les dangers auxquels elle expose ou peut exposer les États où elle domine; il eût ainsi donné une nouvelle preuve de la sagacité de son esprit, en montrant qu'alors même qu'il préconisait un système politique comme le meilleur de tous, il ne perdait pas de vue les conditions intrinsèques et extrinsèques indispensables pour que ce système appliqué produisît tous les bons effets qu'il lui attribuait en théorie. Tout ce qu'on peut dire pour expliquer cette lacune d'Aristote, c'est que son époque ne lui offrait pas d'exemple d'un État où régnât la classe moyenne, et qu'en conséquence il crut pouvoir s'en tenir à l'exposé de ses qualités, laissant aux faits à venir le soin d'en faire apparaître les défauts et les vices.

Quoi qu'il en soit à cet égard, nous croyons devoir faire accompagner de quelques réserves l'assentiment que nous donnons à la thèse du philosophe grec. La société comprend et comprendra toujours ce que l'on appelle des classes, c'est-à-dire des positions sociales différentes et inégales; le progrès de l'humanité n'a pas consisté et ne consiste pas dans la suppression de toute distinction sociale et dans la réunion de tous les hommes dans une seule et même classe; il consiste en ce que nul ne soit condamné, en vertu de sa naissance, à une condition inférieure et dégradante à laquelle il ne puisse se soustraire, et en ce qu'il

Digitized by Google

n'y ait plus ni droits particuliers, ni priviléges spéciaux, qui, réservés aux uns, soient absolument refusés aux autres; il consiste en ce que toutes les voies soient ouvertes à tous pour atteindre à tous les buts; il consiste enfin, en un mot, en ce que la valeur personnelle, c'est-à-dire l'intelligence, l'activité et la moralité, détermine, dans une mesure de plus en plus considérable, la place que chaque homme occupera dans la société et dans l'État, et en ce que le hasard de la naissance et des chances heureuses et malheureuses n'influe plus que dans une proportion restreinte sur la répartition des classes et sur la condition de chacun. En est-il une maintenant, parmi les classes constitutives de la société, qui soit plus à même que les autres de diriger l'État, ou qui ait des aptitudes en vertu desquelles il faille lui concéder la plus grande part dans cette direction, à la fois parce qu'elle réunirait en elle au plus haut degré toutes les conditions d'intelligence, de moralité et d'indépendance qu'exige une pareille mission, et parce qu'elle serait, par suite d'une conformité constante ou du moins plus constante entre son intérêt propre et l'intérêt général, l'interprète le plus fidèle et le représentant le plus sûr de ce dernier? Il n'est pas à nier que souvent les visées contraires des classes extrêmes sont ouvertement en opposition avec l'intérêt général, d'un côté par les prétentions réactionnaires du pouvoir absolu et du privilége, et d'un autre côté par les chimériques aspirations vers une égalité et un nivellement absolus. Nous croyons donc qu'il existe dans la société une classe qui répond mieux que les autres aux conditions voulues pour la bonne direction des États, et que cette classe, c'est la classe moyenne. Mais nous ajoutons immédiatement que nous prenons ce terme dans le sens le plus large qui puisse lui être donné; nous voyons dans la classe moyenne la classe dirigeante de l'État, mais à la condition qu'elle ne soit pas autre chose que la représentation de la démocratie intelligente et instruite, et pour l'être, elle ne doit jamais perdre de vue les nombreux devoirs qui s'imposent à elle. Ainsi, il faut d'abord qu'elle se considère moins comme un ordre distinct et séparé dans l'État que comme une classe intermédiaire, servant de point de rencontre pour toutes les classes de la société; pour cela, il faut qu'elle ne soit pas d'un accès trop difficile, qu'elle répande et multiplie les moyens d'acquérir les conditions nécessaires pour y entrer, qu'ainsi, ce qui est en dehors d'elle formant une portion de la société de moins en moins considérable,

Digitized by Google

elle-même s'élargisse et s'étende de plus en plus; c'est la meilleure tactique pour assurer le maintien de sa prépondérance politique; une conduite contraire serait d'ailleurs injustifiable : résultat elle-même de la revendication et de la proclamation des principes de droit commun et de liberté, pourrait-elle se retourner contre les principes auxquels elle doit sa puissance, et opposer à l'admission dans ses rangs les mêmes obstacles que ceux qui étaient autrefois opposés à son propre affranchissement ? Il faut ensuite que dans l'usage qu'elle fait de son influence et de sa suprématie, elle dépouille tout esprit étroit et égoïste, pour n'avoir jamais en vue que l'intérêt général, toujours prête à sacrifier son intérêt propre à celui de la nation entière, dans le cas où elle les croirait en conflit. Il faut, en un mot, qu'elle accepte le mouvement démocratique que les temps modernes ont vu s'établir, et qu'au lieu de l'arrêter ou de l'entraver, elle s'efforce bien plutôt de le régulariser. C'est à ces conditions que nous admettons la prépondérance politique de la classe moyenne, conditions qui nous semblent respecter et appliquer dans une mesure légitime le principe de la souveraineté du peuple.

Les considérations par lesquelles le Stagirite démontre la supériorité des classes moyennes lui servent à expliquer pourquoi la plupart des gouvernements sont ou démagogiques ou oligarchiques : c'est que la moyenne propriété y est en général peu commune, et que ceux qui sont les maîtres, que ce soient d'ailleurs les riches ou les pauvres, se trouvant toujours également éloignés du moyen terme, ne dirigent les affaires que dans leur intérêt propre, et établissent en conséquence ou l'oligarchie ou la démagogie; en outre, comme les séditions et les luttes éclatent fréquemment entre les pauvres et les riches, jamais le pouvoir, quel que soit le parti qui l'emporte, ne s'appuie sur l'égalité et sur des droits communs; comme il est le prix de la victoire, le vainqueur institue nécessairement l'un des deux gouvernements extrêmes, démagogie ou oligarchie; c'est ainsi que les peuples mêmes qui tour à tour ont eu l'hégémonie en Grèce, n'ont considéré que leur propre constitution pour faire prévaloir, dans les États soumis à leur puissance, tantôt l'oligarchie, tantôt la démocratie, ne visant que leurs intérêts particuliers, et ne se souciant en rien des intérêts de leurs tributaires. Aussi n'a-t-on jamais vu entre ces extrêmes de véritable république, ou du moins en a-t-on vu rarement et pour bien peu de temps; depuis longtemps les hommes ont



Digitized by Google

cessé dans les États de supporter l'égalité : ou bien l'on s'efforce de s'emparer du pouvoir, ou bien l'on se résigne à l'obéissance quand on n'est pas le plus fort.

Aristote explique donc la rareté de la meilleure des constitutions pratiques en Grèce par l'absence de la moyenne propriété et partant de la classe moyenne, et il fait dériver de là les luttes et les dissensions incessantes auxquelles les cités helléniques étaient en proie. Les désaccords entre les riches et les pauvres avaient déjà fait dire par Platon qu'il y avait dans tout État deux États, deux États ennemis l'un de l'autre, et il avait cru trouver un remède souverain à cette déplorable situation dans la communauté des biens et la communauté des femmes et des enfants, remède à la fois inopérant et mille fois pire que le mal qu'il devait guérir. Le disciple a mieux vu que le maître ; il a compris que le remède se trouvait dans la prédominance de la classe moyenne, intermédiaire entre les classes extrêmes ; mais il a négligé et méconnu un point fondamental, à savoir la source de la propriété et de la classe moyenne ; il n'a pas vu que l'une et l'autre ne pouvaient être que le produit du travail, et, malgré ses vues justes sur la classe moyenne, il ne s'est pas élevé au-dessus du préjugé antique concernant le travail ; il n'a pas compris, comme le dit M. Janet[1], que les classes moyennes sont filles du travail, et que c'est là ce qui explique leur rareté dans la société ancienne.

*Des emprunts à faire à l'oligarchie et à la démocratie. De quelques règles politiques générales.* (Liv. VI, ch. VI, § 3 ; ch. X, §§ 1, 2, 5 à 9). — Presque tous les législateurs, même ceux qui ont voulu établir des gouvernements aristocratiques, ont commis deux fautes à peu près semblables : d'abord, en accordant trop de prérogatives aux riches ; puis, en trompant le peuple. A la longue nécessairement il sort toujours d'un bien illusoire un mal véritable ; et les prétentions excessives des riches ont renversé plus d'États que celles des pauvres.

Les artifices spécieux par lesquels on cherche à tromper le peuple en politique s'appliquent à cinq objets : l'assemblée générale, les magistratures, les tribunaux, la possession des armes, et les exercices du gymnase : pour l'assemblée générale, on accorde à tous les citoyens le droit d'y assister ; mais on a soin

(1) Op. cit., p. 235.

Digitized by Google

d'infliger une amende aux riches qui ne s'y rendent pas, et cette amende n'atteint qu'eux seuls, ou du moins elle est beaucoup plus élevée contre eux que contre les pauvres; — pour les magistratures, on ne permet pas aux riches ayant le cens de s'en affranchir, tandis qu'on le permet aux pauvres; — pour les fonctions judiciaires, on fait payer une amende aux riches qui s'abstiennent de les remplir, et on accorde l'impunité aux pauvres, ou bien l'amende est considérable pour ceux-là, et minime pour ceux-ci; quelquefois il suffit d'être inscrit sur' les registres civiques pour avoir entrée à l'assemblée générale et au tribunal; mais, une fois l'inscription faite, si l'on n'exerce pas ses droits, on encourt une amende énorme; ceci a pour but d'empêcher les pauvres de se faire inscrire; — même système pour la possession des armes : on permet aux pauvres de n'en point avoir; on punit d'une amende les riches qui ne sont pas armés; — pour les gymnases, point d'amende contre les pauvres, amende contre les riches qui ne s'y rendent pas : ceux-ci y vont par crainte de l'amende; ceux-là n'y paraissent jamais, n'ayant point à la redouter. — Tels sont les artifices mis en usage dans les constitutions oligarchiques.

Dans les démocraties, on a recours à un système de ruse tout à fait opposé : indemnité aux pauvres qui assistent à l'assemblée générale et au tribunal; impunité pour les riches qui n'y vont pas.

Pour que la combinaison politique soit juste, Aristote veut que l'on fasse des emprunts aux deux systèmes contraires : salaire pour les pauvres, et amende pour les riches; tous alors, sans exception, participent aux affaires publiques; sinon, le gouvernement appartient aux uns à l'exclusion des autres.

Un premier principe général, suivant le philosophe de Stagire, est commun à toutes les constitutions : c'est que toujours la portion des citoyens qui veut le maintien des institutions, doit être plus forte que celle qui en veut le renversement. Appliquant ce principe à la question du cens, il exige qu'on lui donne la base la plus large possible, pour que ceux qui participent au gouvernement soient plus nombreux que ceux qui n'y participent point.

Il distingue aussi entre la quantité et la qualité des citoyens; par qualité, il entend la liberté, la richesse, les lumières, la naissance; par quantité, il entend la prépondérance numérique; or, la qualité peut se rencontrer dans telle portion des éléments

Digitized by Google

politiques, et la quantité se trouver dans telle autre; il recommande de bien tenir compte de ces rapports proportionnels, et de ne pas mettre la supériorité du nombre au-dessus de tout.

L'équité envers les pauvres est aussi prescrite par lui. Les pauvres, même quand on ne les admet pas aux fonctions publiques, ne réclament pas et restent en repos, pourvu qu'on ne vienne pas les outrager et les dépouiller du peu qu'ils possèdent. En temps de guerre, pour qu'ils marchent volontiers au combat, il faut que l'État pourvoie à leur nourriture et à leur entretien.

C'est encore en traitant spécialement de la république qu'Aristote émet cette idée, d'une portée générale, qu'un bon gouvernement exige de bonnes lois, et surtout des lois qui soient observées: il n'y a de bon gouvernement d'abord que celui où l'on obéit à la loi, puis ensuite que celui où la loi à laquelle on obéit est fondée sur la raison, car on pourrait aussi obéir à de mauvaises lois.

*Organisation des trois pouvoirs dans la république et l'aristocratie.* (Liv. VI, chap. XI, §§ 6 et 7; chap. XII, §§ 9, 12 et 13; chap. XIII, §§ 4 et 5). — Si le cens d'admission à l'assemblée générale est peu élevé, et qu'un assez grand nombre de citoyens puissent, à cause même de cette modicité, y arriver; si l'on observe exactement les lois, et que tout individu possédant le cens ait part au gouvernement, l'institution est bien toujours oligarchique en principe, mais, par la modération qui y règne, elle devient républicaine. Quand le droit de recevoir les comptes généraux de l'État appartient à la masse des citoyens, et que quelques magistrats, élus ou désignés par le sort, ont la décision des autres affaires, le gouvernement est aristocratique ou républicain. Si l'on recourt à l'élection pour certaines affaires, et pour d'autres à la voie du sort, tous ou quelques-uns seulement étant éligibles; ou bien si tous sont à la fois nommés à l'élection et au sort, le système est en partie aristocratique et en partie républicain.

Aristote considère comme d'institution aristocratique toute magistrature ayant pour mission spéciale de surveiller la conduite des enfants et des femmes; une pareille magistrature n'a rien de populaire, car il n'est pas possible de défendre aux femmes pauvres de se montrer hors de leur maison, et rien non plus d'oligarchique, car il est impossible d'interdire le luxe aux femmes dans l'oligarchie.

Si tous les citoyens concourent aux élections, non pas en

Digitized by Google

masse, mais successivement, et que le choix se fasse entre tous ou entre quelques privilégiés, par le sort ou par l'élection, ou par ces deux voies simultanément; ou bien, si certaines magistratures sont accessibles à tous, et telles autres réservées à quelques classes spéciales, mais qu'il y soit pourvu par les deux procédés à la fois, c'est-à-dire par la voie du sort pour les unes et par celle de l'élection pour les autres, l'institution est républicaine. — Si l'éligibilité est accordée à tous pour certaines fonctions, et à quelques-uns seulement pour d'autres, soit au sort, soit à l'élection, le système est républicain et aristocratique. — Le droit accordé à tous de choisir parmi quelques-uns est un système aristocratique.

L'organisation judiciaire de la république et de l'aristocratie est la combinaison de celle de la démocratie et de celle de l'oligarchie, c'est-à-dire qu'elle admet à la fois à la juridiction générale et l'universalité des citoyens et une minorité privilégiée; par exemple, les juges de certaines causes peuvent être choisis dans la masse des citoyens, et les juges de certaines autres dans quelques classes seulement; ou bien de l'une et l'autre façon à la fois, les membres d'un même tribunal étant pris, ceux-ci dans la masse, ceux-là dans des classes privilégiées, soit au sort, soit à l'élection, soit par les deux modes simultanément.

*Esquisse des magistratures indispensables ou utiles à la cité.* (Livre VII, chap. v.) — Aristote termine le livre VII par une esquisse des magistratures qu'il considère comme indispensables à la cité; nous faisons de cette esquisse l'objet d'une mention séparée, parce qu'elle ne s'applique pas de préférence à telle forme de gouvernement plutôt qu'à telle autre, et qu'elle est au contraire commune à toute constitution quelconque.

Les magistratures indispensables à l'État, d'après le Stagirite, sont celles qui ont trait à la religion, à la guerre, aux contributions et aux dépenses publiques, aux marchés, à la police de la ville, des ports et des campagnes; puis aux tribunaux, aux conventions entre particuliers, aux actions judiciaires, à l'exécution des jugements, à la garde des condamnés, à l'examen, à la vérification et à l'apurement des comptes publics; et enfin aux délibérations sur les affaires générales de l'État. Cette énumération se rapporte, comme on le voit, à la distinction des trois pouvoirs, exécutif, judiciaire et législatif, établie par Aristote.

Digitized by Google

Nous ne pouvons reproduire ici toutes les observations du philosophe grec en ce qui concerne les diverses magistratures, parce qu'il en est beaucoup parmi ces observations qui, se rattachant intimement à l'organisation politique de l'antiquité, n'ont pas la valeur générale que demande la science. Il en est une cependant dont nous avons déjà dit un mot, et sur laquelle il faut appeler l'attention, parce qu'on ne peut se refuser à lui reconnaître une certaine valeur scientifique : c'est celle par laquelle il établit la nécessité de la séparation de certaines fonctions, principe qu'il applique lui-même dans deux matières différentes : d'une part, en effet, il recommande d'avoir soin que la magistrature qui exécute soit autre que celle qui a condamné, parce que l'exécution sera d'autant plus complète que l'aversion inspirée par les agents sera plus faible, parce que l'on double la haine en livrant aux mêmes mains les jugements et leur exécution, et que charger les mêmes individus de ce ministère pour toutes les sortes d'affaires, c'est appeler sur eux l'exécration générale; d'autre part encore, comme beaucoup de magistratures, et peut-être même toutes, manient souvent les deniers publics, il exige qu'il en soit institué une qui ait pour mission de recevoir et d'apurer les comptes des autres, qui soit totalement séparée d'elles, et qui n'ait exclusivement que ce soin.

---

Digitized by Google

# CHAPITRE VI.

## THÉORIE GÉNÉRALE DES RÉVOLUTIONS ET DES MOYENS DE CONSERVATION DES GOUVERNEMENTS.

**Notions et observations générales. — Des causes des révolutions dans les démocraties, dans les oligarchies, dans les aristocraties et les républiques, dans les royautés et les tyrannies. — Des moyens de conservation pour les démocraties, les oligarchies et les aristocraties, pour les royautés, et pour les tyrannies.**

(Livre VIII).

### I. — Notions et observations générales.

*Objet et mérite du VIII^e livre de la Politique d'Aristote.* (Liv. VIII, chap. 1^er, § 1). — Nous avons vu Platon exposer la marche des révolutions successives par lesquelles passe le gouvernement parfait pour aboutir, en fin dernière, au plus détestable de tous les gouvernements, à la tyrannie. On pouvait et on devait s'attendre à ce que le sujet traité par le maître fût aussi abordé par le disciple; dominé comme l'est celui-ci par l'histoire et par les faits, il devait, après avoir étudié les différentes espèces de constitutions, être naturellement amené à déterminer les causes qui président aux révolutions politiques, et les moyens qui assurent la durée des États. C'est, en effet, à ce vaste sujet qu'il consacre le huitième livre tout entier de la *Politique*; il annonce lui-même, dans le § 1^er du chap. 1^er du livre VIII, que, pour faire suite à tout ce qui précède, il va rechercher, d'une part, le nombre et la nature des causes qui amènent les révolutions dans les États, les caractères qu'elles prennent selon les constitutions, et les relations qu'ont le plus ordinairement les principes qu'elles abandonnent avec ceux qu'elles adoptent, et, d'autre part, les moyens de conservation pour les États en général ainsi que pour chaque État en particulier, et enfin les ressources spéciales de chacun d'eux.

Aristote étudie donc d'abord les causes principales des révolu-

Digitized by Google

tions en les ramenant aux points les plus généraux, mais en même temps les plus précis et les plus exacts; puis il examine celles qui sont spéciales à chaque forme de gouvernement, ou les manières diverses dont les causes générales agissent suivant les principes divers des constitutions, entrant ici dans les plus grands détails, et appuyant constamment ses idées et ses observations de l'autorité des faits innombrables que sa profonde connaissance de l'histoire et de la législation des peuples mettait à sa disposition. Dans cette étude même il trouve les éléments de la solution à donner à la seconde question qu'il examine dans ce livre, celle de savoir quels sont les moyens de conservation des États, car, comme il le dit, quand on connaît les causes qui les ruinent, on connaît aussi nécessairement celles qui les conservent, le contraire produisant toujours le contraire, et la ruine étant l'opposé de la conservation. Nous trouvons ainsi dans Aristote une théorie complète des révolutions politiques, où sont passées en revue les diverses constitutions positives, avec les causes générales de renversement et de conservation pour toutes, et avec les causes propres à chacune d'elles.

Le huitième livre de la *Politique* d'Aristote est reconnu, et à bon droit, comme le plus remarquable de tous; il forme la partie la plus brillante de cet immortel ouvrage, et il sera toujours le fondement principal de la gloire dont sera à jamais entouré le nom de son auteur. Sans doute, dans les autres livres, on peut signaler plus d'un raisonnement plein de vigueur et de logique, plus d'une observation judicieuse, maintes idées vraies, maintes théories justes; mais dans aucun le Stagirite n'a fait preuve d'une aussi profonde connaissance du caractère des hommes et des peuples, non plus que d'un esprit d'observation aussi attentif et aussi sagace; dans aucun, il ne s'est élevé à une pareille hauteur dans l'interprétation des faits ; dans aucun surtout il n'a su, d'une manière aussi soutenue, déduire, de l'histoire et des faits, des principes aussi généraux, et aussi vrais dans leur généralité ; en un mot, il n'est aucun livre de la *Politique* qui offre, au même degré que le huitième, une synthèse systématique de tant de faits épars et disséminés dans l'histoire, non plus qu'une accumulation semblable de vues profondément justes et vraies.

Mais ce huitième livre n'est pas seulement le plus remarquable de l'œuvre d'Aristote ; il est encore le plus remarquable de tous ceux que la science politique a produits sur le même sujet.

Digitized by Google

Platon, comme nous l'avons rappelé plus haut, avait déjà traité la question ; mais le maître est ici inférieur au disciple ; s'il déploie, mais d'une autre manière, une ampleur de vues égale à celle de ce dernier, il s'en faut qu'il ait embrassé le sujet d'une manière aussi complète et aussi compréhensive ; bien qu'il émette plus d'une réflexion dont la portée, loin d'être restreinte à tel système politique donné, est, au contraire, des plus générales et des plus étendues, on ne le voit pas d'abord ramener, par une synthèse méthodique, les révolutions à leurs causes les plus générales, pour entrer ensuite dans l'exposé détaillé des diverses manières dont ces causes premières agissent suivant les constitutions particulières et les situations spéciales ; il se borne à énumérer et à décrire les révolutions successives par lesquelles passe un seul et même gouvernement, le gouvernement parfait, avant d'aboutir au plus détestable de tous les gouvernements, la tyrannie ; c'est-à-dire que, pour chaque espèce de constitution, il n'indique et il n'expose qu'une seule espèce de révolution, qu'un seul mode de transformation. Cette théorie de Platon, comme nous l'avons nous-même reconnu, ne manque sans doute ni de vérité, ni de grandeur, et elle est loin de mériter tous les reproches que le Stagirite lui adresse ; mais celui-ci, dans la même question, s'est placé à un point de vue, non pas plus élevé sans doute, mais certainement plus compréhensif, et en cela même supérieur, en prévoyant et en traçant tous les changements possibles, toutes les révolutions par lesquelles passent ou auxquelles sont exposées les diverses espèces de constitutions ; ensuite, à la différence de Platon encore, qui néglige complétement cet ordre de recherches, ou du moins qui l'abandonne aux réflexions du lecteur guidé seulement par son tableau des révolutions, à la différence de Platon, disons-nous, Aristote tire, de son exposé des révolutions des États, des enseignements profonds sur la manière dont ils peuvent se conserver, et sur les règles de conduite que doivent suivre à cet effet les hommes et les partis au pouvoir.

Qu'on nous comprenne bien cependant, et nous insistons sur ce point : si nous croyons le tableau des révolutions des États d'Aristote supérieur en somme à celui de Platon, nous n'entendons nullement méconnaître les mérites de ce dernier, d'autant moins que le disciple a fait ici des emprunts importants au maître ; nous avons seulement voulu dire que chacun d'eux a traité la question d'une manière spéciale, et que c'est le disciple qui a

Digitized by Google

adopté le point de vue le plus large, celui qui reproduit de la manière la plus complète la réalité historique, prise à la fois dans sa généralité et dans ses détails. Le tableau tracé par Platon n'est pas autre chose que l'aperçu du mouvement général qu'il croyait suivi par le gouvernement parfait dans ses évolutions successives, avant de devenir le plus détestable des gouvernements, et dans cet aperçu les faits sont surtout saisis par leur côté moral; l'auteur veut nous faire voir comment la constitution d'une société peut déchoir de plus en plus par suite de l'altération concomitante et graduelle des sentiments, des caractères et des mœurs de ses membres; Aristote suit une tout autre méthode ; il procède par voie d'analyse, il rassemble patiemment les faits innombrables que l'histoire lui fournit, et c'est sur eux qu'il élève sa théorie, en ramenant à des catégories spéciales tous ceux qui présentent des traits communs; il arrive ainsi à embrasser dans son tableau tous les phénomènes, tous les accidents qui peuvent se produire dans la vie des nations, à exposer toutes les causes qui peuvent y amener des révolutions, en même temps qu'il passe en revue tous les moyens par lesquels on peut les prévenir. En d'autres termes, ce qui distingue la théorie de Platon, ce sont ses vues larges et profondes sur les évolutions successives ordinaires des États, évolutions considérées dans leur marche la plus générale, et étudiées surtout au point de vue moral ; ce qui distingue la théorie d'Aristote, ce sont également ses vues, au moins aussi larges, sur les causes générales des révolutions, et, en outre, ses analyses exactes et détaillées, ainsi que ses appréciations judicieuses des faits historiques, et les sages conseils que pourront y trouver les hommes d'État de tous les temps. En un mot enfin, le tableau des révolutions de Platon est surtout celui d'un philosophe, et le tableau du Stagirite, celui d'un politique.

Aristote ne dépasse pas seulement son maître, au point de vue politique, dans la théorie des révolutions et des moyens de conservation des gouvernements ; il dépasse encore tous ceux qui ont abordé le même sujet, après lui comme avant lui. « Jusqu'à ce jour, dit M. Barthélemy-Saint-Hilaire[1], Aristote est absolument sans rival dans l'examen des causes qui détruisent l'État, et des moyens qui le conservent. » Sans doute, il a paru

(1) Op. cit., p. LXIX.

Digitized by Google

plus d'un travail de mérite [1] sur la même question, plus d'une étude qui a contribué à la réputation de son auteur ; mais nul n'a dit plus qu'Aristote ; c'est lui qui le plus souvent inspire ceux qui dirigent leurs recherches du même côté ; et son œuvre reste ainsi toujours la première et la principale source à consulter par tous ceux qui veulent faire un examen général et approfondi des causes des révolutions et des moyens de conservation des États. On comprend d'ailleurs qu'il eût été difficile de dépasser, ou même d'égaler la pénétration d'esprit et la perspicacité dont le philosophe de Stagire fait preuve dans le livre VIII ; car cette pénétration et cette perspicacité sont telles qu'on serait embarrassé de trouver, dans l'histoire des vingt-deux siècles qui se sont écoulés depuis qu'il l'a écrit, un fait, appartenant au même ordre d'idées, qui ne rentrât pas dans les cas énumérés ou dans les hypothèses prévues par lui ; de tous les mouvements politiques de quelque importance qui se sont produits depuis l'ère chrétienne, il n'en est aucun qui ne trouve sa place marquée à l'avance dans le tableau des révolutions des États, que sa profonde connaissance du passé et du présent permettait à Aristote de tracer en quelque sorte par anticipation pour servir d'enseignement à l'avenir.

On objectera peut-être que le Stagirite ne dit rien du mauvais état des finances, cette source si fréquente de bouleversements dans les temps modernes. Cela est exact, et son silence s'explique par ce fait que l'on n'attribue à cette cause aucune des révolutions des États de l'antiquité ; mais, même en ce qui concerne les temps modernes, la mauvaise situation financière est-elle bien la cause des révolutions, ou n'est-elle pas plutôt l'occasion, la cause incidente qui détermine l'explosion de toute la série des causes réelles d'où les révolutions dérivent directement ?

Quoi qu'il en soit sur ce point, on ne peut se refuser à déclarer avec Tennemann [2], que le Stagirite a déposé dans ce livre un trésor d'expérience et de connaissance des hommes éternellement applicable et utile. L'homme d'État, fût-ce le plus habile, trouvera toujours profit à le consulter et à méditer les règles de conduite

---

(1) Nous devons notamment signaler un ouvrage des plus remarquables, récemment paru, et intitulé : *Des formes de gouvernement et des lois qui les régissent*, par M. H. Passy, Paris, 1870.

(2) *Histoire de la philosophie*, III, p. 323.

Digitized by Google

qui y sont tracées pour le gouvernement des peuples, et le simple lecteur n'aura pas de peine à y lire, dans les limites marquées par la place qu'occupe l'imprévu dans les affaires humaines, l'histoire des temps futurs ou du moins prochains, s'il sait faire aux faits actuels une application judicieuse des observations multiples qui y sont rassemblées.

*Cause générale des révolutions.* (Liv. VIII, chap. Ier, §§ 2 à 4, et 6 à 9; chap. II, §§ 1, 2, 4 et 11.)— La cause générale à laquelle Aristote ramène les révolutions est la portée exagérée que l'on donne ou que l'on s'efforce de donner à l'un ou à l'autre des deux principes qui, d'après lui, doivent être combinés dans l'État, savoir le principe de l'égalité et celui de l'inégalité, ou, en d'autres termes, le principe de l'égalité suivant le nombre, et celui de l'égalité suivant le mérite.

Cette distinction, non moins juste qu'importante, n'est pas nouvelle; ce n'est pas au Stagirite qu'on la doit, mais à son maître. On se rappelle, en effet, que Platon reconnaît aussi deux sortes d'égalité, l'une consistant à traiter tous les hommes de la même manière, et l'autre consistant à traiter chaque homme suivant son mérite, et qu'il déclare même que ce sont les deux extrêmes de l'égalité et de l'inégalité qui remplissent les États de séditions. Le disciple ne fait que reproduire et développer les mêmes idées; il distingue de même deux espèces d'égalité, qu'il appelle, l'une l'égalité du nombre, l'autre l'égalité du mérite, en ajoutant que, par le nombre, il comprend l'égalité, l'identité en multitude, en étendue, et par le mérite, l'égalité proportionnelle. Il signale comme un vice de la démagogie et de l'oligarchie de n'être fondées chacune que sur un seul de ces principes à l'exclusion de l'autre, approuvant bien celui sur lequel chacune d'elles s'appuie, mais blâmant son exagération en même temps que l'exclusion du principe contraire. D'après lui donc, la démagogie naît presque toujours de ce que l'on prétend rendre générale et absolue une égalité qui est, il est vrai, réelle, mais qui ne l'est qu'à certains égards; tous sont également libres, et de cette vérité, poussée à l'extrême, ils déduisent cette conclusion erronée qu'ils doivent être égaux d'une manière absolue; d'autre part, l'oligarchie naît de ce que l'on prétend rendre générale et absolue une inégalité qui est aussi réelle, mais qui, de même, ne l'est que sur quelques points; ici l'erreur est commise par ceux qui sont supérieurs par la fortune; se voyant inégaux en ce point, ils en viennent à supposer qu'ils doivent

Digitized by Google

l'être en tout et sans limite. Qu'advient-il maintenant de là ? C'est que les uns, forts de cette égalité, prétendent que le pouvoir politique dans toutes ses attributions soit également réparti, et que les autres, appuyés sur cette inégalité, n'aspirent qu'à l'étendre en accroissant leurs priviléges; et en conséquence, de part et d'autre, dès que l'on n'obtient pas en pouvoir politique tout ce à quoi l'on pense si faussement avoir droit, on en appelle à la révolution. Telle est, conclut Aristote, la cause générale, et l'on peut dire, la source des révolutions et des troubles qu'elles amènent.

Si l'on s'arrêtait à cette partie de la démonstration d'Aristote, on devrait croire qu'il condamne, en thèse générale, les révolutions, puisqu'il les déclare toujours engendrées par le désir de pousser à l'extrême soit le principe de l'égalité, soit celui de l'inégalité; mais nous allons voir que son jugement est loin d'être aussi absolu; il reconnaît, au contraire, en termes exprès, la légitimité de certaines révolutions, en montrant qu'elles peuvent aussi être provoquées par la portée exagérée donnée dans un État à l'un ou à l'autre de ces principes, et qu'en conséquence elles peuvent avoir pour but de le ramener dans ses justes limites; il rappelle de nouveau que les citoyens se révoltent, tantôt par l'amour de l'égalité, lorsqu'ils se voient, tout égaux qu'ils se prétendent, sacrifiés à des privilégiés, et tantôt par le désir de l'inégalité et de la prédominance politique, lorsque, malgré l'inégalité à laquelle ils croient avoir droit, ils n'ont pas plus de pouvoir que les autres, ou qu'ils n'ont que des droits égaux ou même moins étendus; et il reconnaît que si ces prétentions peuvent être injustes, elles peuvent aussi être légitimes; ailleurs encore il dit qu'il y a une égale injustice, quand les uns sont considérés et les autres avilis hors de toute proportion, et qu'il n'y a réellement justice que lorsque la répartition du pouvoir est en rapport avec le mérite particulier de chacun.

Pour ramener donc la thèse d'Aristote à une formule plus générale ou plutôt plus compréhensive que celle qu'il emploie, tout en reproduisant fidèlement sa pensée, nous dirons que, d'après lui, la cause générale des révolutions se trouve, soit dans le désir d'étendre le principe de l'égalité ou celui de l'inégalité au delà de leurs bornes légitimes, soit dans le désir de les renfermer dans leurs justes limites; en d'autres termes, la source première des révolutions, c'est le besoin d'égalité et celui d'inégalité qui existent parmi les hommes, ces deux besoins

Digitized by Google

agissant soit en vue d'obtenir la juste satisfaction qui leur est due, soit en vue d'obtenir cette satisfaction illégitime et exagérée, à laquelle l'égoïsme et les passions ne font que trop souvent aspirer les hommes.

De la source d'où il fait dériver toutes les révolutions, Aristote déduit une règle d'action importante pour la politique pratique. Les uns, égaux en un point, s'imaginent devoir l'être en tout ; les autres, inégaux à un seul égard, prétendent l'être à tous égards sans exception ; or, les faits sont là pour prouver qu'il est dangereux de vouloir réaliser d'une manière exclusive et exagérée soit le principe de l'égalité, soit le principe de l'inégalité ; les gouvernements reposant sur de pareils fondements ne sont jamais durables, parce qu'il est impossible que, partant d'un principe erroné, on n'aboutisse point à la longue à des conséquences funestes ; dans les oligarchies, c'est la multitude qui se soulève, parce qu'elle se croit lésée par l'inégalité politique, et qu'elle estime avoir droit à l'égalité ; dans les démocraties, ce sont les membres des hautes classes qui s'insurgent, parce qu'ils n'ont aucun privilége parmi des citoyens qui ne sont pas leurs égaux ; le but ordinaire des citoyens, quand ils se révoltent, c'est d'obtenir l'égalité, la fortune et les honneurs, ou d'échapper à l'humiliation, à la misère, ou à l'inégalité qui leur est imposée sans aucune compensation. La leçon que les politiques peuvent tirer de là avec Aristote, c'est que, pour échapper aux révolutions, le plus sage est de combiner et l'égalité d'après le nombre, et l'égalité d'après le mérite. Observons toutefois que c'est là un moyen propre à prévenir, à l'aide de justes concessions, les revendications légitimes du principe de l'égalité et du principe de l'inégalité, mais qui ne prévient en rien les prétentions excessives qui peuvent se produire, soit dans un sens, soit dans l'autre; ici, en effet, le remède doit se trouver bien plus dans les citoyens eux-mêmes que dans les lois et les institutions.

L'étude qu'il fait de la source première des révolutions fournit encore au Stagirite un nouvel argument pour justifier les préférences qu'il témoigne en faveur de la république et du gouvernement des classes moyennes; la démocratie, en effet, est plus stable et moins exposée aux bouleversements que l'oligarchie, attendu que dans les gouvernements oligarchiques, l'insurrection peut provenir de deux côtés, des conflits des oligarques avec le peuple, ou des conflits de ces mêmes oligarques entre eux; tandis

Digitized by Google

que dans les démocraties, il n'y a que la minorité oligarchique qui se soulève, le peuple ne s'insurgeant jamais contre lui-même, ou du moins les divisions dans son sein n'ayant pas d'importance; le plus stable de tous les gouvernements, c'est la république où domine la classe moyenne, système politique qui se rapproche de la démocratie plus que l'oligarchie.

*Causes secondaires ou particulières des révolutions.* (Livre VIII, chap. II; chap. III, §§ 2, 5, 6 et 7). — Au début du chap. II, Aristote déclare de nouveau qu'il va examiner d'une manière toute générale l'origine et les causes des discordes et des bouleversements politiques. L'étude qu'il annonce ainsi et à laquelle il va se livrer est celle des causes et des influences particulières, provoquant chez les citoyens la disposition morale et les désirs qui les poussent aux révolutions; c'est l'étude de ce que l'on peut appeler les causes particulières ou secondaires des révolutions, les circonstances déterminantes qui mettent en branle les dispositions, inhérentes au caractère humain, dans lesquelles le Stagirite a trouvé la source générale des mouvements politiques. Il commence par déclarer que ces causes particulières sont au nombre de sept, mais il ajoute immédiatement que l'on peut à son gré en compter encore davantage, et lui-même, en effet, en indique diverses autres. Voici celles qu'il signale : la soif des honneurs et celle des richesses; elles peuvent susciter des dissensions et pousser à l'insurrection, soit qu'on ne puisse supporter d'être privé personnellement de toute distinction, alors que les autres en sont comblés, soit que, tout en n'aspirant pour soi-même ni aux honneurs ni à la fortune, on s'indigne de ce que d'autres en aient le monopole; — l'insulte, ou, pour employer des termes plus généraux qu'Aristote, les abus de pouvoir que font commettre aux gouvernants leur insolence ou leur avidité; — la supériorité ou l'influence excessive, soit d'un seul individu, soit de plusieurs, dans le sein de l'État ou du gouvernement lui-même; cette cause amène d'ordinaire l'établissement d'une monarchie ou d'une dynastie oligarchique; on a institué dans quelques États, contre ces grandes positions politiques, le moyen de l'ostracisme, auquel Aristote n'accorde pas ici la même approbation que dans une discussion antérieure que nous avons fait connaître; il est préférable, d'après ce qu'il dit maintenant, de prévenir dès l'origine la formation de supériorités pareilles, au lieu de chercher à y remédier, après les avoir laissées s'établir; — la peur, soit que des coupables s'insurgent dans la crainte du châtiment, soit

Digitized by Google

que les citoyens, s'attendant à des violences, se soulèvent avant d'en être les victimes; — le mépris inspiré par les gouvernants; ainsi, dans l'oligarchie, lorsque la majorité, exclue de toute fonction publique, a la conscience de ses forces supérieures, et dans la démocratie, lorsque les riches s'insurgent par mépris pour la turbulence populaire et l'anarchie; — l'accroissement disproportionné de certaines classes de la cité, par exemple, de la classe des pauvres ou de celle des riches; — la brigue; ainsi, quand le système en vigueur ne laisse jamais arriver que des intrigants au pouvoir; — la négligence, lorsqu'on la pousse jusqu'à laisser tomber le pouvoir aux mains d'hommes ennemis de l'État; — parfois des causes insensibles ou les plus petits changements; il arrive, en effet, que les lois subissent une altération notable par un fait que l'on considère comme sans importance, et que l'on remarque à peine; ainsi dans le cas où le cens, d'abord peu considérable, finit par être supprimé; — la diversité d'origine des citoyens; le plus souvent ces changements politiques ont pour cause l'admission au droit de cité d'étrangers domiciliés depuis longtemps, ou nouvellement arrivés; l'État ne peut pas plus se former d'une multitude d'hommes pris au hasard, qu'il ne se forme dans une circonstance quelconque; des difficultés sont à prévoir, tant que la fusion des races n'est pas accomplie; — la position topographique de la cité, par exemple, quand la distribution même du sol s'oppose à ce que la ville ait une véritable unité; — l'opposition naturelle des hommes vertueux et des hommes vicieux, ce qui constitue la cause la plus puissante de désaccord; — les divisions entre les principaux citoyens, divisions qui d'ordinaire s'étendent à l'État entier; — les services rendus à l'État; il faut bien reconnaître qu'en général, tous ceux qui ont acquis à leur patrie quelque puissance nouvelle, particuliers ou magistrats, tribus ou toute autre portion quelconque de la cité, deviennent pour l'État une cause de séditions : ou l'on s'insurge contre eux par jalousie de leur gloire, ou bien eux-mêmes, enorgueillis de leurs succès, ne veulent plus avoir d'égaux; — l'égalité même des forces entre les parties de l'État qui semblent opposées les unes aux autres, entre les riches et les pauvres par exemple, lorsqu'il n'existe point de classe moyenne intermédiaire, ou que cette classe est trop peu nombreuse; en effet, dès qu'une des deux parties a une supériorité manifeste, l'autre ne se hasarde pas à tenter la lutte.

*Les causes réelles des révolutions sont toujours très-impor-*

Digitized by Google

*tantes, bien que l'occasion en puisse être futile.* (Liv. VIII, ch. III, §§ 1 à 4). — Pour certains esprits, qui ne saisissent jamais les choses que par le petit côté, les plus grands mouvements politiques et les révolutions les plus considérables s'expliquent toujours par des accidents secondaires, des circonstances accessoires, des raisons de détail, en un mot par l'occasion. Aristote ne partage pas cette manière de voir ; à son avis, les objets réels des révolutions ont toujours une grande importance, bien que l'occasion en puisse être futile, et jamais on ne se soulève que pour des motifs sérieux. Pour notre part, nous pensons que le plus souvent les révolutions sont dues à des causes graves ; néanmoins, nous ne saurions nous refuser à admettre qu'elles peuvent aussi parfois être le résultat de purs accidents, de circonstances qui en elles-mêmes sont d'une importance tout à fait secondaire, tels que des ressentiments particuliers, des jalousies ou des haines privées, etc. On devra reconnaître avec nous qu'Aristote ne fournit pas une démonstration complète à l'appui de cette thèse, que les révolutions naissent de grandes causes et de petites occasions ; en effet, il nous montre, par toute une série d'exemples, que souvent les luttes intestines, les insurrections et les changements politiques dans les États, ne sont que la suite de querelles d'amour, de dissentiments de famille, de conflits d'intérêts, etc. ; mais nous ne voyons nullement que chaque fois qu'il retrace l'influence exercée par des circonstances particulières, il prenne soin en même temps de faire voir la cause grave véritable, dont l'action concomitante a pu seule déterminer l'insurrection ou la révolution, en fortifiant de son appui l'action de la cause accessoire ou de l'occasion ; il déclare même que les plus petites choses, quand elles touchent les maîtres de l'État, sont peut-être celles qui ont la plus haute gravité ; tout cela confirme bien plus notre opinion que celle que partage le Stagirite même.

*Des changements par lesquels les révolutions atteignent leur but.* (Liv. VIII, ch. Ier, §§ 4 à 6). — Aristote passe en revue les changements par lesquels les révolutions réalisent la fin en vue de laquelle elles se sont produites.

Tantôt elles s'attaquent au principe même du gouvernement, changeant la constitution établie en une autre, remplaçant, par exemple, l'oligarchie par la démocratie, ou réciproquement ; tantôt elles s'attaquent seulement à la personne des gouvernants, la constitution établie étant maintenue, et les révoltés n'aspirant



Digitized by Google

qu'à gouverner personnellement en continuant à l'observer ; ce dernier genre de révolution se rencontre surtout dans les États oligarchiques et monarchiques.

Parfois la révolution fortifie, parfois elle affaiblit un principe ; ainsi, l'oligarchie existant, elle l'augmente ou l'amoindrit, la renforce ou la restreint, y ajoute ou en retranche.

Enfin quelquefois la révolution n'est dirigée que contre une partie de la constitution ; elle vise, par exemple, à établir ou à supprimer l'une ou l'autre magistrature.

*Des moyens employés par les révolutions ou des procédés révolutionnaires.* (Liv. VIII, chap. III, § 8.) — Les révolutions varient dans les moyens auxquels elles ont recours : elles procèdent tantôt par la violence, tantôt par la ruse, tantôt, soit simultanément, soit successivement, par la violence et par la ruse combinées.

## II. — Des causes des révolutions dans les diverses espèces de constitutions.

### A. — DES CAUSES DES RÉVOLUTIONS DANS LES DÉMOCRATIES.

*Turbulence des démagogues.* (Liv. VIII, chap. IV, §§ 1 à 3.) — Dans la démocratie, les révolutions proviennent principalement de la turbulence des démagogues. En effet, dans leur désir d'être agréables au peuple, et Aristote aurait pu ajouter, dans l'intention et l'espoir d'assurer pleine et entière satisfaction à leurs propres passions et convoitises, les démagogues commettent ou font commettre toute espèce d'injustices à l'égard des classes supérieures de l'État ; or, par là même celles-ci sont bientôt amenées à se coaliser, à conspirer contre la constitution établie, et à s'efforcer de remplacer le gouvernement populaire par une oligarchie. Le Stagirite fait à cette occasion cette remarque fort juste que la communauté de crainte rapproche les gens les plus ennemis. Il signale ensuite les actes d'injustice par lesquels le plus souvent les démagogues provoquent des insurrections et des révolutions de la part des classes supérieures ; ce sont notamment les demandes de partage des terres, les dépenses publiques mises en totalité à la charge des riches, les calomnies, les dénonciations et les accusations incessamment renouvelées pour arriver à la confiscation des grandes fortunes, les bannissements, qui peuvent amener le retour des exilés à main armée, etc.

Digitized by Google

Ce sont les mêmes idées que développe Montesquieu (1), quand il nous montre que l'esprit d'égalité pris à l'extrême amène la corruption du principe de la démocratie, et finalement le renversement de la constitution.

*De deux causes de révolution dans les démocraties des temps reculés.* (Liv. VIII, ch. IV, §§ 4 et 5). — Aristote signale deux causes qui rendaient les révolutions plus fréquentes dans les démocraties des temps reculés que dans les démocraties de son temps.

L'une de ces causes était la concentration d'énormes pouvoirs dans une seule magistrature.

L'autre cause se produisait lorsque le même personnage était en même temps démagogue et général ; le gouvernement se transformait alors facilement en tyrannie. Aristote explique que si ces usurpations avaient ainsi lieu beaucoup plus fréquemment qu'à son époque, la raison en est simple : dans les temps anciens, il fallait être un homme de guerre pour devenir démagogue, attendu qu'on n'était pas encore fort habile dans l'art de la parole ; plus tard, au contraire, par suite des progrès de la rhétorique, il ne fallut plus que savoir bien parler pour arriver à être chef du peuple ; or, les orateurs, vu leur ignorance militaire, n'usurpent point, ou du moins n'usurpent que rarement. — L'observation du Stagirite sur le rôle joué par l'élément militaire dans les révolutions des États anciens trouve plus d'une consécration dans l'histoire des peuples européens depuis l'ère chrétienne ; pour ne rappeler que deux faits, n'est-ce pas avant tout leur position dans l'armée qui a permis à Cromwell et à Napoléon d'arriver au pouvoir suprême, l'un, dans l'Angleterre du XVII^e^, l'autre, dans la France du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle ?

Aristote ajoute encore qu'il y avait une circonstance spéciale qui anciennement facilitait l'établissement de la tyrannie ; cette circonstance résidait dans la petite étendue des États ; le peuple, occupé aux champs par les travaux de la culture, laissait les chefs qu'il s'était donnés s'emparer du pouvoir, pour peu qu'ils fussent d'habiles militaires.

*De la démagogie comme préparation à la tyrannie.* (Liv. VIII, ch. IV, §§ 4 et 5). — Nous trouvons dans Aristote une idée que Platon a déjà développée avec une prédilection marquée, à savoir

---

(1) *Esprit des lois*, liv. VIII, chap. II et III.

Digitized by Google

que les tyrans commencent presque toujours par être des démagogues; bien que le disciple n'insiste pas, comme le maître, sur ce point, il ne le néglige pas toutefois; ainsi, nous le voyons déclarer à différentes reprises que presque tous les anciens tyrans ont d'abord été démagogues; que c'est toujours en gagnant la confiance du peuple que tous parvenaient à leurs fins, et que le moyen de la gagner, c'était de se déclarer l'ennemi des riches; enfin, que la haine vouée aux citoyens opulents constitue un titre à la confiance du peuple, qui prend toujours pour son ami le plus sincère l'homme montrant le plus d'hostilité envers les classes supérieures.

*Substitution d'une espèce de démocratie à une autre.* (Liv. VIII, ch. IV, § 6). — Il arrive aussi qu'une forme nouvelle de démocratie succède à l'ancienne; ainsi, lorsque les magistratures sont conférées par le choix du peuple, sans condition de cens, les hommes qui les ambitionnent se font démagogues dans la plus large acception du mot, cherchant par tous les moyens à rendre le peuple souverain absolu, même des lois. C'est là un mal, aux yeux d'Aristote, et pour le prévenir, ou du moins pour le rendre plus rare, il engage à faire nommer les magistrats par les tribus séparément, et non par le peuple réuni en assemblée générale.

### B. — Des causes des révolutions dans les oligarchies.

(Liv. VIII, chap. V.)

Le chapitre V du livre VIII, dans lequel Aristote expose les causes des révolutions des oligarchies, laisse à désirer sous le rapport de l'ordre suivant lequel l'auteur formule ses idées; pour le résumer d'une manière claire, nous devons donc le bouleverser entièrement.

Les révolutions dans les oligarchies émanent du peuple, ou de l'oligarchie elle-même.

Elles émanent du peuple, lorsque l'oligarchie fait peser sur les classes inférieures une oppression telle que le premier défenseur, quel qu'il soit, qui se présente à leur aide, les trouve disposées à accepter son concours; ou encore lorsque le peuple, profitant des discordes entre les riches, prend un chef parmi eux, et s'empare du pouvoir après la victoire.

Les révolutions dans les États oligarchiques peuvent aussi émaner de l'oligarchie elle-même, et voici les causes principales indiquées par Aristote :

Digitized by Google

D'abord, les dissentiments entre les oligarques ; ces dissentiments peuvent avoir des sources bien diverses : ils peuvent n'avoir été provoqués que par des conflits privés, des désaccords de famille, des violences particulières ; mais, pour des oligarques, ce sont là des raisons suffisantes pour bouleverser l'État tout entier ; — ils peuvent ensuite être le résultat de l'organisation politique elle-même, qui, concentrant la direction des affaires entre les mains de quelques-uns seulement des membres de la classe dominante et en excluant tous les autres, détermine par là même ceux-ci à recourir à la révolution, pour obtenir leur assimilation aux oligarques privilégiés ; — enfin, il arrive aussi que les oligarques, par suite de la défiance qu'ils éprouvent les uns à l'égard des autres, confient la garde de la cité à des soldats, sous le commandement d'un chef qui n'est d'aucun parti politique, mais qui souvent sait devenir le maître de tous ;

Ensuite, la turbulence même des oligarques qui se font démagogues ou chefs des classes inférieures ; c'est ce qui se présente dans toutes les oligarchies où les dépositaires de l'autorité n'ont pas le pouvoir exclusif de nommer à toutes les places, et où les magistratures, tout en étant réservées aux grandes fortunes et à quelques coteries, sont cependant conférées par le choix des soldats ou du peuple ; le même danger existe aussi dans les oligarchies où les membres des tribunaux ne sont pas les membres mêmes du gouvernement : les juges alors cherchent à capter la faveur populaire par leur manière de juger, et ils bouleversent ainsi la constitution ; c'est ce qui arrive encore, lorque l'oligarchie vise à trop se concentrer, ceux des oligarques qui revendiquent l'égalité pour eux étant alors amenés à rechercher l'appui du peuple ;

Puis aussi l'inconduite des oligarques ; quand ils ont dilapidé leur fortune personnelle par leurs excès et qu'ils sont ruinés, ils n'aspirent plus qu'à une révolution ; ou ils s'emparent de la tyrannie pour eux-mêmes, ou ils la préparent pour d'autres ; parfois, au lieu de renverser la constitution, ils pillent le trésor public, et alors, ou bien la discorde éclate dans leurs rangs, ou bien la révolution émane des citoyens mêmes, qui repoussent les voleurs par la force ;

Enfin, les nécessités de la guerre ; pendant la guerre le gouvernement oligarchique se perd par sa défiance à l'égard du peuple, qu'il est obligé d'employer pour repousser l'ennemi ; ou le chef unique aux mains duquel on confie le comman-

Digitized by Google

dement, s'empare de la tyrannie; ou bien, si on le confie à plusieurs, ceux-ci établissent une oligarchie entre eux-mêmes et par la violence; parfois aussi, dans la crainte de ces deux écueils, les oligarchies accordent des droits politiques au peuple, dont elles sont forcées d'accepter le concours.

Aristote nous montre que le caractère d'une constitution peut aussi se transformer sans qu'aucun changement y soit introduit, et qu'ainsi il y a des révolutions qui se produisent d'une manière toute pacifique; voici, par exemple, ce qui se présente, et même souvent: le cens institué pour l'entrée au sénat et aux tribunaux et pour les autres fonctions est fixé d'après la situation présente, de manière que le pouvoir appartienne, dans l'oligarchie, à quelques citoyens seulement, et dans la république, aux classes moyennes; mais quand le pays prospère, par suite de la paix ou par d'autres circonstances favorables, les mêmes propriétés acquièrent une valeur beaucoup plus considérable, et payent plusieurs fois le cens, en sorte que tous finissent par pouvoir occuper tous les emplois; la constitution arrive ainsi à être changée en une démocratie, sans qu'il y ait eu de révolution à proprement parler.

Le chapitre d'Aristote que nous résumons ici se termine par cette observation que, d'ordinaire et en règle générale, les oligarchies et les démocraties se changent en d'autres espèces du même genre, plus souvent qu'elles ne sont remplacées par des systèmes opposés; qu'ainsi les démocraties et les oligarchies fondées sur les lois deviennent des démocraties et des oligarchies arbitraires et violentes, et réciproquement.

### C. — Des causes des révolutions dans les aristocraties et les républiques.

(Livre VIII, ch. vi.)

Dans les aristocraties, la révolution provient d'abord de ce que les fonctions publiques sont le privilége d'une minorité trop restreinte. Aristote cite trois cas dans lesquels surtout ce genre de révolution se produit nécessairement, savoir, quand il existe, en dehors du gouvernement, un grand nombre de citoyens qui, pleins de fierté, se sentent par leur mérite les égaux des privilégiés; puis, lorsque des hommes éminents, qui ne sont inférieurs en mérite à personne, sont outragés par des gens plus

Digitized by Google

élevés en dignité; et enfin, quand on exclut de toute fonction un homme de cœur.

La révolution, dans les aristocraties, résulte aussi de la misère extrême des uns, de l'opulence excessive des autres, et c'est ce qui arrive souvent dans les temps de guerre.

Parfois la révolution s'y produit, parce qu'un citoyen devenu puissant vise à l'être encore davantage et à se rendre maître absolu.

Le danger le plus menaçant pour l'existence des républiques et des aristocraties, c'est la violation du droit politique établi par la constitution même. Les deux partis contraires qui se trouvent en présence ne pensent jamais qu'à l'accroissement de leur pouvoir, et alors il arrive, ou que, par l'exagération de leur principe propre, les républiques dégénèrent en démagogies, et les aristocraties en oligarchies, ou que tout au contraire, par la réaction exagérée qu'elles provoquent, les républiques se transforment en oligarchies, et les aristocraties en démagogies.

Aristote fait observer que le plus souvent les changements dans les aristocraties se réalisent sans que l'on s'en doute et par des altérations insensibles : on néglige d'abord un point de la constitution qui n'a pas d'importance; puis, on accomplit avec moins de peine un nouveau changement, un peu plus grave, jusqu'à ce qu'enfin on en vienne à transformer la constitution tout entière.

Le présent chapitre se termine également par une observation générale. On peut dire de tous les gouvernements, déclare Aristote, qu'ils succombent soit à des causes internes de destruction, soit à des causes externes; par exemple, quand ils ont dans leur voisinage un État constitué sur un principe opposé au leur, ou bien, quand cet ennemi, même éloigné, possède une grande puissance; ainsi, dans la lutte entre Sparte et Athènes, partout la première renversait les constitutions démocratiques, tandis que la dernière abolissait partout les oligarchies. L'histoire moderne fournit une confirmation éclatante de cette observation d'Aristote; c'est évidemment l'opposition des principes politiques qui a armé l'Europe contre la France au début de la révolution, et l'intervention de l'étranger qui a amené dans ce dernier pays le rétablissement de la royauté dite légitime.

Digitized by Google

### D. — Des causes des révolutions dans les royautés et dans les tyrannies.

(Liv. VIII, chap. VIII.)

Suivant Aristote, la royauté se classe auprès de l'aristocratie, étant, comme cette dernière, le prix de la considération personnelle, du mérite, de la naissance, de grands services rendus, ou de tous ces avantages réunis à la capacité. D'autre part, la tyrannie se compose à la fois des éléments de l'oligarchie extrême et de la démagogie, empruntant à celle-ci sa haine pour les citoyens puissants, et à celle-là son amour de la richesse, sa défiance et son hostilité à l'égard de la masse. De là cette conclusion d'Aristote, que les considérations applicables aux monarchies se rapprochent beaucoup de celles qui s'appliquent aux États républicains, les causes de révolution devant être les mêmes à peu près dans les royautés que dans les aristocraties, et dans les tyrannies que dans les oligarchies et les démagogies.

Les causes qui presque toujours déterminent les conspirations des sujets contre les monarques, soit qu'ils s'attaquent à la personne de ceux-ci, soit qu'ils s'attaquent au pouvoir lui-même, sont notamment les suivantes : les injustices commises par les monarques, les spoliations et les mauvais traitements qu'ils font subir à leurs sujets, les insultes et les outrages qu'ils leur adressent ; — la peur, c'est-à-dire la crainte qu'éprouvent des citoyens du ressentiment du roi par suite de désobéissance à ses ordres ; — le mépris qu'il inspire lui-même par les déréglements de sa vie, par les occupations déshonorantes auxquelles il se livre, etc.; c'est surtout par des motifs de cette nature que se déterminent parfois les amis mêmes du monarque ; comme ils possèdent sa confiance, ils comptent pouvoir lui cacher leurs intrigues ; — le désir de la gloire ; mais les hommes poussés aux insurrections par un pareil mobile, et non par l'envie des richesses immenses ou des honneurs suprêmes dont le tyran jouit et qui suscitent si souvent des conspirations contre lui, sont fort rares, parce que de pareilles entreprises supposent toujours, de la part de leur auteur, une profonde indifférence pour sa propre vie.

Après avoir dit que la royauté a beaucoup moins à redouter les dangers du dehors, Aristote, plaçant en elle-même toutes les causes de ruine pour cette forme de gouvernement, les réduit à deux : l'une est la conjuration des agents qu'elle emploie, et

Digitized by Google

l'autre est sa tendance à se convertir en tyrannie, lorsque les rois veulent étendre leur puissance, même en violant les lois; il ajoute que dans les royautés héréditaires, il y a encore une cause de ruine particulière, résultant de ce que la plupart des rois par droit de succession tombent bien vite sous le mépris.

La tyrannie est exposée à des causes de révolution semblables. Deux sentiments amènent principalement les conspirations contre les tyrans : la haine et le mépris; et de ces deux sentiments, ils méritent toujours au moins l'un : la haine ; mais le mépris qu'ils inspirent est souvent la cause de leur renversement; ce qui le démontre clairement, c'est que ceux qui se sont élevés par eux-mêmes au pouvoir ont su le conserver, et que ceux qui l'ont reçu par succession n'ont pas tardé à le perdre; ces derniers, avilis par les déréglements de leur vie, deviennent bientôt méprisables, et font naître eux-mêmes de nombreuses et excellentes occasions de conspirer contre eux. Aristote signale aussi, comme cause de renversement pour la tyrannie, une attaque extérieure, dirigée contre elle par un État plus puissant et constitué sur un principe opposé : les États de principes contraires sont toujours ennemis entre eux.

Il termine le présent chapitre par cette remarque, qu'on ne voyait plus guère s'établir des royautés de son temps, et que celles qui se formaient étaient bien plutôt des monarchies absolues et des tyrannies que des royautés, ce qu'il explique de la manière suivante: la véritable royauté est un pouvoir fondé sur l'assentiment des sujets, et jouissant seulement de prérogatives supérieures; mais les citoyens se valant maintenant en général, et aucun n'ayant une supériorité tellement grande qu'il puisse prétendre au privilége d'une aussi haute position dans l'État, il s'ensuit qu'on ne consent plus à se soumettre à une royauté, et que si quelqu'un prétend régner par la ruse et par la violence, on le regarde aussitôt comme un tyran. La royauté est ainsi très-facile à renverser, car il n'y a plus de roi du moment qu'on ne veut plus en avoir, tandis que le tyran se maintient contrairement à la volonté générale.

Digitized by Google

## III. — Des moyens de conservation pour les diverses espèces de constitutions.

### A. — Des moyens de conservation pour les démocraties, les oligarchies et les aristocraties.

(Livre VIII, chap. vii.)

Nous avons déjà reproduit une observation générale d'Aristote en ce qui concerne les moyens de conservation des diverses espèces de constitutions, à savoir que si l'on connaît les causes qui ruinent les États, on connaît par là même les causes qui les conservent, le contraire produisant toujours le contraire, et la ruine étant l'opposé de la conservation. Nous allons voir maintenant quelles sont les nombreuses applications que le Stagirite fait de cette règle générale.

Le moyen de conservation et de salut qu'il mentionne en premier lieu pour toutes les constitutions, c'est le respect des lois: les illégalités minent sourdement l'État, de même que les petites dépenses réitérées finissent par ruiner les fortunes ; on ne s'aperçoit pas des pertes que l'on fait, parce qu'on ne les fait point simultanément; mais elles n'en amènent pas moins à la longue l'anéantissement de la fortune, et de même en politique elles amènent le renversement de la constitution ; la première règle qu'il faut donc suivre est d'observer toujours scrupuleusement la loi, et de s'interdire d'y porter jamais la plus faible atteinte. En formulant cette règle, Aristote signale aussi l'impuissance des ruses auxquelles on a recours dans les oligarchies, où l'on accorde des droits au peuple, mais sous des conditions telles que les concessions faites au principe démocratique sont en réalité complétement illusoires.

Aristote signale en second lieu, comme garantie de stabilité pour les États, la prudence et la modération des gouvernants ; bien des aristocraties, et même quelques oligarchies, se conservent moins à cause de la bonté de la constitution, que grâce à la prudente conduite des chefs, tant envers les simples citoyens qu'envers leurs collègues : ainsi, ils ne se permettent aucune injustice envers ceux qui ne participent pas au pouvoir ; ils ont soin d'en appeler les chefs au maniement des affaires ; ils évitent de priver les ambitieux de toute considération, et de léser les masses dans leurs intérêts matériels ; surtout ils observent entre eux et à l'égard de tous ceux qui prennent part à l'administration des formes toutes démocratiques ou égalitaires.

Digitized by Google

Cette seconde règle d'action était des plus importantes sans doute aux yeux d'Aristote, car il y revient encore à plusieurs reprises ; c'est au même ordre d'idées, en effet, qu'il faut rattacher les observations que nous allons réunir ici, bien qu'il les présente lui-même séparément. Nous voulons parler d'abord de cette prescription qu'il établit spécialement pour les démocraties, à savoir de ne pas partager les biens des riches ; de ne pas même partager l'usufruit, résultat auquel on arrive dans quelques États d'une manière détournée ; enfin de ne pas donner aux riches, et même de leur refuser, quand ils le demandent, le droit de subvenir aux dépenses publiques considérables, mais sans utilité réelle, telles que les représentations théâtrales, les fêtes aux flambeaux, et autres dépenses du même genre. D'autre part, c'est encore le même esprit que l'on retrouve dans les conseils spéciaux qu'il adresse aux oligarchies, quand il leur recommande de faire preuve de la plus vive sollicitude pour les pauvres ; ainsi de leur accorder, parmi les emplois, ceux qui sont rétribués, de punir les outrages des riches à leur égard avec beaucoup plus de rigueur que les outrages des riches entre eux, de ne permettre l'acquisition des héritages que par droit de naissance et non à titre de donation, et de défendre d'en cumuler plusieurs, les fortunes tendant par ce moyen à se niveler, et un plus grand nombre de pauvres arrivant ainsi à l'aisance. Il part ensuite de ces règles spéciales, propres les unes à la démocratie, les autres à l'oligarchie, pour poser en principe qu'une manière d'agir aussi avantageuse pour l'une que pour l'autre, c'est d'accorder l'égalité ou même la préférence pour tous les emplois, sauf ceux de premier ordre, aux citoyens qui ont une part moindre dans le gouvernement : dans la démocratie, aux riches ; dans l'oligarchie, aux pauvres. Enfin, vers la fin du chapitre, revenant de nouveau sur le principe qu'il a déjà formulé d'une manière générale et dont il a déduit des conséquences particulières, il répète encore qu'il faut avant tout se garder d'imiter les gouvernements corrompus de son temps, qui négligeaient complétement la modération et la mesure en toutes choses : la cause de la ruine de la démocratie se trouve souvent dans des institutions que l'on juge démocratiques, comme souvent aussi l'oligarchie se perd par des institutions qui paraissent oligarchiques ; l'erreur que l'on commet ici consiste à pousser aveuglément à l'excès l'élément de la société dans lequel on croit trouver le principe unique de vertu politique ; la démocratie et l'oligarchie, bien

Digitized by Google

que s'écartant de l'État parfait, peuvent encore avoir une organisation qui assure leur stabilité; mais si l'on exagère le principe de l'une ou de l'autre, elles deviennent d'abord des gouvernements plus mauvais, et elles finissent par n'être plus même des gouvernements; c'est une ligne de conduite tout autre qu'il faut suivre; ainsi, dans les démocraties, au lieu de diviser toujours la cité en deux partis ennemis par leurs attaques continuelles contre les riches, les démagogues devraient dans leurs harangues se montrer soucieux de l'intérêt de ces derniers; et de même, dans les oligarchies, le gouvernement ne devrait paraître préoccupé que de l'intérêt de la masse; les oligarques devraient surtout renoncer à prêter des serments tels que ceux qu'ils prêtent dans quelques États, et par lesquels ils s'engagent à être les ennemis constants du peuple et à lui faire tout le mal possible; ils devraient plutôt penser et feindre le contraire, jurant par exemple de ne jamais lui nuire. Les règles antérieurement émises par le Stagirite permettent de comprendre ce passage dans ce sens, que le parti au pouvoir doit se donner les apparences de la modération, et que le meilleur moyen pour y parvenir, c'est de faire des concessions au parti opposé, en se montrant ainsi réellement modéré, au moins sur certains points. On a contesté que jamais des oligarques eussent pu prêter des serments du genre de celui qui nous est ici rapporté; nous ne voyons rien qui permette de mettre en doute la véracité du philosophe grec, et nous trouvons au contraire une confirmation éclatante de ses dires dans ce que nous connaissons de la manière ordinaire d'agir des oligarchies helléniques, manière d'agir qui explique en partie les représailles terribles auxquelles se livra parfois la démocratie victorieuse.

Aristote recommande aussi, comme un excellent moyen de conservation pour tous les gouvernements indistinctement, la courte durée des fonctions: dans les oligarchies, elle contribue à maintenir l'accord entre les membres de la classe dominante, en permettant d'appeler chacun d'eux à tour de rôle aux magistratures; dans les aristocraties et les oligarchies, elle empêche la domination de minorités violentes: quand on reste peu de temps au pouvoir, il n'est pas aussi facile d'en abuser que lorsqu'on y demeure longtemps; enfin, dans les États oligarchiques et démocratiques, il existe par là un obstacle à la tyrannie, que la durée trop prolongée des fonctions amène souvent, en provoquant les désirs ambitieux des démagogues, des membres de la minorité

Digitized by Google

héréditaire, ou des magistrats qui ont été longtemps investis de quelque grand pouvoir.

La sollicitude des citoyens pour les affaires publiques est une garantie de conservation pour les États; les magistrats qui ont à cœur le maintien de la constitution doivent donc avoir soin de tenir cette sollicitude en éveil, par exemple, en ménageant quelques sujets d'alarmes, afin que les citoyens se tiennent sur leurs gardes et veillent constamment au salut de la cité. Montesquieu (1) fait observer que, tandis qu'une certaine confiance fait la gloire et la sûreté d'une monarchie, il faut au contraire qu'une république redoute quelque chose.

Le maintien invariable du même cens pouvant amener des révolutions dans les États, il convient de reviser les cotes, soit tous les ans, dans les États où le recensement est annuel, soit tous les trois ou tous les cinq ans, dans les grands États; si les revenus ont augmenté ou diminué comparativement à ceux qui ont antérieurement servi de base, il faut ou élever, ou abaisser le cens par une loi: l'élever proportionnellement à l'accroissement de la richesse publique, si elle s'est développée, et en cas de diminution, le réduire dans une mesure égale; si l'on ne prend pas cette précaution dans les États oligarchiques et républicains, il s'établit bientôt, ici l'oligarchie, là le gouvernement héréditaire et violent d'une minorité; ou bien la démagogie se substitue à la république, la république ou la démagogie, à l'oligarchie.

Un point qu'Aristote considère comme également important pour tout gouvernement, c'est de veiller à ce qu'aucune supériorité excessive ne s'élève dans l'État; c'est de n'établir que des magistratures peu importantes, lorsqu'elles sont de longue durée, ou de peu de durée lorsqu'elles sont importantes; car le pouvoir est corrupteur, et il y a peu d'hommes capables de supporter la prospérité. Si l'on n'a pu organiser le pouvoir conformément à ces règles, on doit du moins se bien garder de le retirer brusquement et tout d'un coup, après l'avoir imprudemment donné; il faut le restreindre petit à petit. Mais c'est surtout par les lois qu'il faut empêcher la formation de ces supériorités redoutables, qui s'appuient sur la fortune ou sur un parti nombreux; quand on n'a pu les empêcher de se former, il faut les mettre dans la nécessité de quitter le pays. Il faut avoir

(1) *Esprit des lois*, liv. VIII, chap. v.

Digitized by Google

l'attention toujours fixée sur les accroissements de prospérité et de fortune que peuvent prendre les diverses parties de l'État; le moyen de prévenir le mal est de remettre le pouvoir et le maniement des affaires aux éléments opposés de l'État, c'est-à-dire aux hommes distingués et à la multitude, aux pauvres et aux riches; on doit s'appliquer ou à confondre dans une union parfaite les pauvres et les riches, ou bien à augmenter la classe moyenne, car c'est ainsi qu'on prévient les révolutions qui résultent de l'inégalité. En traduisant ce passage, M. Barthélemy-Saint-Hilaire (1) fait remarquer avec raison que l'observation du Stagirite s'est bien vérifiée dans l'histoire de presque tous les États modernes, mais surtout en France; le tiers état acquit dans ce dernier pays des richesses considérables et des lumières supérieures, sans que la royauté et les classes privilégiées s'en doutassent, et sans qu'elles jugeassent en conséquence nécessaire ou utile de lui accorder la moindre part dans la direction des affaires publiques; des concessions faites à propos eussent pu donner un tout autre cours à l'histoire moderne.

Aristote engage à établir dans tous les gouvernements une magistrature chargée de surveiller les citoyens dont la vie ne serait pas conforme au système du gouvernement : dans la démocratie, au principe démocratique; dans l'oligarchie, au principe oligarchique. L'idée d'Aristote était appliquée à Rome, et l'on sait quel rôle important y fut joué par la censure pendant la plus belle période de la république. Platon avait également préconisé l'institution d'une censure, mais pour les magistrats seulement; d'autre part, il s'était étendu beaucoup plus longuement que son disciple sur la responsabilité des fonctionnaires en général.

Au dire d'Aristote, un objet capital dans tout État, c'est de faire en sorte, par la législation ou par tout autre moyen aussi puissant, que les fonctions publiques ne soient jamais une source de profits pour ceux qui les occupent; dans les oligarchies particulièrement, ceci est de la plus haute importance; la masse des citoyens ne s'indigne pas autant d'être exclue des fonctions, exclusion qui peut avoir une compensation dans la faculté de vaquer à ses affaires particulières, qu'elle s'irrite en pensant que les magistrats dilapident les deniers publics : car alors elle a un double

(1) Note du § 8 du chap. VII du livre VIII.

Digitized by Google

sujet de plainte : elle est à la fois frustrée et du pouvoir et des profits qu'il procure. Une administration honnête est même le seul moyen de faire coexister dans l'État la démocratie et l'aristocratie, c'est-à-dire d'accorder ce qu'ils réclament et aux citoyens distingués et à la foule; en effet, le principe populaire, c'est le droit pour tous de parvenir aux charges; le principe aristocratique, c'est de n'y appeler que les citoyens éminents; la combinaison de ces principes est obtenue, lorsque les emplois ne sont pas lucratifs : les pauvres alors ne veulent pas du pouvoir qui ne peut rien leur faire gagner, et les riches acceptent le pouvoir sans en faire un moyen d'augmenter leur richesse; de cette manière encore, les pauvres s'enrichissent en vaquant à leurs travaux, et les hautes classes ne sont point soumises à l'autorité d'hommes sans talent et sans éducation. Aristote indique encore un moyen d'empêcher la dilapidation du trésor public : c'est de faire rendre les comptes devant tous les citoyens réunis, d'en faire afficher des états dans les phratries, les cantons et les tribus, et de rémunérer en honneurs les magistrats qui se distinguent par l'intégrité de leur administration.

Après avoir montré que l'exercice des hautes fonctions exige de ceux qui les remplissent trois qualités, savoir : un attachement sincère à la constitution, une grande aptitude pour les affaires, et une vertu et une justice en rapport, dans chaque espèce de gouvernement, avec le principe spécial qui lui sert de base, Aristote se demande quel parti il y a lieu de prendre, lorsque toutes les qualités requises ne se trouvent pas réunies dans le même individu, mais partagées entre plusieurs; par exemple, si tel citoyen, possédant un grand talent militaire, est improbe et peu attaché à la constitution, et si tel autre, fort honnête et sincèrement dévoué à la constitution, est sans capacité militaire; il résout la question de la manière suivante : Il faut considérer quelle est la qualité vulgaire et quelle est la qualité rare; ainsi, pour les fonctions militaires, il faut tenir compte de l'expérience plutôt que de la probité, car les hommes probes se trouvent beaucoup plus facilement que les bons généraux; pour la garde du trésor public, au contraire, il faut décider tout autrement, parce que les fonctions de trésorier demandent beaucoup plus de probité que n'en ont le commun des hommes, tandis que tout le monde peut avoir la capacité voulue pour les remplir.

Enfin, en terminant, Aristote déclare que le point le plus

Digitized by Google

important de tous pour la stabilité des États, bien qu'il soit partout négligé, c'est d'approprier l'éducation au principe même de la constitution, les meilleures lois devenant complétement illusoires, lorsque les mœurs et l'éducation ne correspondent pas au système politique.

### B. — Des moyens de conservation pour les monarchies.

*Des moyens de conservation pour la royauté.* (Liv. VIII, ch. IX, § 1). — La modération est également la meilleure garantie de conservation et de salut pour la royauté; ses chances de durée sont en raison inverse de l'étendue des attributions qui lui sont confiées; quand elles sont limitées, le roi songe moins à se faire despote, il éprouve et il manifeste plus de respect pour l'égalité commune, enfin les sujets sont moins enclins à lui porter envie; Aristote rappelle à ce sujet la réponse célèbre de Théopompe à sa femme.

*Des moyens de conservation pour la tyrannie* (Liv. VIII, chap. IX, §§ 2 à 24). — La tyrannie se maintient par deux lignes de conduite entièrement opposées: par l'astuce et la violence, ou par l'affectation de la modération et de la sollicitude pour les intérêts publics.

La première manière d'agir est la plus connue et la plus pratiquée : presque tous les tyrans l'adoptent. Voici les moyens, rentrant dans cette catégorie, qu'Aristote indique comme employés par la tyrannie pour conserver sa puissance : réprimer toute supériorité, faire périr les gens de cœur, et entraver l'instruction et tout ce qui y touche, c'est-à-dire empêcher tout ce qui fait naître le courage et la confiance en soi; — se servir des méchants, parce que seuls ils savent flatter, et parce que leur concours est précieux dans les projets pervers; — écarter et persécuter tout ce qui possède une âme fière et libre, parce que l'éclat que projetteraient auprès du tyran la magnanimité et l'indépendance d'un autre, ferait tort à cette supériorité de maître dont il revendique le privilége, et parce que les gens de bien sont une menace permanente dirigée contre sa puissance par le mépris qu'ils professent pour tout despotisme, par la foi qu'ils ont en eux-mêmes, et par la confiance qu'ils inspirent aux autres; — ne tolérer ni repas communs, ni associations; empêcher les loisirs et les réunions; tout faire, en un mot, pour que les sujets soient inconnus les uns aux autres, parce que les relations font naître

Digitized by Google

une mutuelle confiance ;— savoir ce que dit et ce que fait chaque citoyen, et à cette fin avoir toujours des espions dans les sociétés et les réunions, les sujets s'accoutumant par ce continuel esclavage à la bassesse et à la timidité d'âme ; — semer la discorde et la calomnie parmi eux, en désunissant les amis, en divisant les hautes classes, en animant le peuple contre elles, et en accordant pleine licence aux femmes dans l'intérieur des familles pour qu'elles trahissent leurs maris, et aux esclaves pour qu'ils dénoncent leurs maîtres ; — appauvrir les sujets, les occuper à de grands travaux, afin qu'ils n'aient pas le loisir de conspirer ; — faire la guerre pour détourner l'activité des citoyens et leur faire sentir le besoin perpétuel d'un chef militaire. Ce dernier moyen a encore été employé avec succès de nos jours. Dans un ouvrage tout récent(1), M. P. Devaux, généralisant, mais à un autre point de vue, l'observation d'Aristote, signale la force particulière que l'état de guerre donne à tous les gouvernements indistinctement quelconques. Résumant ces manœuvres et tant d'autres du même genre, toutes d'une profonde perversité, auxquelles la tyrannie a recours pour se maintenir, le Stagirite les ramène à trois chefs principaux, savoir : la dégradation morale des sujets, car des âmes avilies ne sont jamais tentées de conspirer ; la défiance des citoyens entre eux, car la tyrannie ne court pas risque d'être renversée tant que les citoyens ne sont pas assez unis pour pouvoir se concerter à cette fin ; et en troisième lieu, l'affaiblissement et l'appauvrissement des sujets, car on n'entreprend pas d'abattre la tyrannie, quand on ne dispose pas des moyens nécessaires pour réussir.

Machiavel, en exposant les maximes et les règles de conduite de la tyrannie, n'a pas eu soin, comme le Stagirite, de les flétrir, en les déclarant d'une profonde perversité ; s'il avait fait la même réserve, on n'eût pu voir en lui, comme on le fait à tort ou à raison, un partisan éhonté d'un système politique dont la suprême habileté consiste, d'après lui-même, dans l'emploi indifférent de la perfidie, de la ruse et de la violence, comme moyens de gouvernement.

Quant à la seconde méthode de conservation indiquée par Aristote pour les tyrans, elle consiste à se conduire comme un roi, ou du moins à en prendre adroitement toutes les appa-

(1) *Études politiques sur l'histoire ancienne et moderne.*



Digitized by Google

rences; ainsi notamment : paraître s'occuper avec sollicitude du bien public; ne pas dissiper follement les ressources de l'État; s'efforcer d'inspirer, non la crainte, mais le respect; s'interdire à soi-même et interdire aux autres toute insulte et tout outrage envers qui que ce soit; ne pas se livrer avec excès au plaisir, ou du moins ne pas étaler sa licence aux yeux de tous les citoyens; afficher une piété exemplaire, tout en ne tombant pas dans une ridicule superstition; se réserver le soin de récompenser les belles actions, en abandonnant celui de la répression aux magistrats inférieurs et aux tribunaux; prendre des mesures pour empêcher l'accroissement excessif de la puissance d'un individu; prévenir toute injustice de la part d'un parti envers un autre, tout en s'appuyant sur le plus fort, etc. Aristote résume toutes ces règles en disant qu'il faut que le tyran soit considéré par ses sujets, non point comme un despote, mais comme un administrateur, un roi; non point comme un homme qui fait ses propres affaires, mais comme un homme qui gère celles des autres; il faut que dans toute sa conduite il observe la modération et évite les excès, qu'il admette dans sa société les citoyens distingués, qu'il se concilie par ses manières l'affection de la multitude, en un mot qu'il se montre vertueux, ou du moins vertueux à demi, et qu'il ne soit pas vicieux, ou du moins pas autant qu'on peut l'être. Et néanmoins la conclusion du Stagirite est que, malgré toutes ces précautions, les moins durables des gouvernements sont l'oligarchie et la tyrannie, et il cite à l'appui de sa thèse l'exemple des diverses dynasties de tyrans grecs, dont la plupart n'avaient eu qu'une très-courte existence.

---

Digitized by Google

## APPRÉCIATION GÉNÉRALE SUR ARISTOTE.

Nous procéderons dans notre appréciation générale sur Aristote comme nous l'avons fait dans notre appréciation générale sur Platon, signalant d'abord toutes les vérités dont la science lui est redevable, et passant ensuite en revue toutes les erreurs que son génie n'a pas su lui faire éviter ou qu'il lui a même fait commettre.

*Trait général caractéristique de la politique d'Aristote. Nouveauté et mérite de son œuvre.* — Dans le tableau des théories vraies et des idées justes dues au Stagirite, il faut nécessairement marquer tout d'abord ce qui constitue le trait général caractéristique de son œuvre, ce qui différencie ses travaux des travaux précédents, ce qui distingue sa méthode et son point de vue de la méthode et du point de vue des publicistes antérieurs ou contemporains.

Qu'avait-on entendu par science politique jusqu'à l'époque d'Aristote ? Sur quel point avaient porté les recherches de ceux qui avaient fait de cette science l'objet de leurs études et de leurs méditations ? Ainsi que le montre la première partie de ce travail, la politique avait été comprise jusque-là comme ayant pour mission de tracer le plan de l'État idéal, de rechercher quelle est la meilleure organisation possible pour la société politique, quelle est l'organisation la plus conforme à la raison, celle qui réalise le mieux les principes supérieurs auxquels sont soumis les hommes et les peuples ; en d'autres termes, les auteurs grecs ne s'étaient pas posé d'autre question que celle de savoir en quoi consiste le bien suprême, le bien absolu en politique, ou quelles sont les conditions du meilleur gouvernement en soi. Tel était sans doute l'objet de ces traités qui avaient paru avant Aristote, ou même de son temps, et dont le titre seul nous est parvenu ; le plus souvent ils étaient intitulés : *Du gouvernement ou de la république*, ce qui, pour les philosophes grecs, signifiait, non pas

Digitized by Google

le gouvernement en général, étudié dans ses éléments constitutifs ou indispensables, mais le gouvernement par excellence, le gouvernement parfait, supérieur à tous les autres, chaque publiciste cherchant à le découvrir et à le décrire sous cette dénomination consacrée, et naturellement sous l'influence de ses prédilections et de ses tendances particulières. Tel avait été notamment, comme on l'a vu dans cette thèse, l'objet des recherches d'Hippodamus, et avant tout du fondateur de l'Académie. — Sans doute, ainsi que nous l'avons nous-même reconnu, Platon le principal, pour ne pas dire le seul représentant de la science politique avant Aristote, n'a pas complétement négligé l'élément historique; il n'a pas nié ce principe que la politique avait à tenir compte de la différence des temps, des lieux et des circonstances; nous avons particulièrement appelé l'attention sur les enseignements qu'il tire, dans le traité des *Lois*, de l'histoire de la monarchie persane, des royautés doriennes et de la république athénienne; nous l'avons aussi vu signaler l'action du climat sur la législation, etc. Mais l'histoire et les faits n'en occupent pas moins dans ses œuvres une place, sinon nulle, du moins secondaire seulement; le but constant et unique de ses recherches, c'est la détermination des conditions de l'État parfait; et, pour déterminer ces conditions, pour tracer les éléments constitutifs de l'État idéal, bien que guidé parfois par les faits, il consulte surtout l'homme, en le considérant en lui-même, dans ses besoins, dans ses facultés, dans ses passions, en un mot dans sa nature générale, telle qu'elle se montre à lui, et abstraction faite de la diversité des circonstances et des situations. — Sans doute encore, nous avons nous-même établi que la science politique a le droit de rechercher quelle est la meilleure organisation qui puisse être donnée à l'État, et de décrire le gouvernement le plus parfait qu'il soit possible d'imaginer. Mais il ne s'ensuit nullement que ce soit là la seule mission de la science politique; rassembler et coordonner les traits de ce type unique de gouvernement qui constituerait le gouvernement par excellence est un des objets essentiels de la science politique, mais ce n'est pas la science politique tout entière; d'autres objets encore y sont compris, et nous verrons que la gloire d'Aristote est précisément d'avoir fait porter ses investigations sur d'autres points, d'avoir adopté un ordre de recherches nouveau, d'avoir étudié les problèmes politiques à un autre point de vue, ou, en un mot, d'avoir abordé une autre partie de la science politique.

Digitized by Google

Remarquons aussi que, si le système et la méthode suivis par Platon lui ont fait émettre les vues les plus justes et les idées les plus admirables, poussés à l'excès ou plutôt insuffisamment combinés avec les faits, avec la réalité, avec les nécessités pratiques, ils l'ont aussi fait aboutir aux solutions les plus fausses et les plus condamnables, et ainsi le vrai et le faux se trouvent constamment mêlés et confondus dans la politique platonicienne, l'utopie s'y rencontre fréquemment à côté de l'idéal, le possible et l'impossible y occupent en dernière analyse une place à peu près égale. — En résumé, la science politique, telle qu'elle s'était constituée avant le Stagirite, était une science purement spéculative, se confinant elle-même dans une seule recherche, celle de l'État idéal, et la seule méthode employée pour arriver à la solution du problème était la méthode à priori, élevant ses constructions d'après des idées préconçues et abstraction faite de la diversité des circonstances et des situations. La discussion attribuée par Hérodote aux satrapes persans sur les avantages et les inconvénients respectifs de la royauté, de l'aristocratie et de la démocratie, et quelques vues de Platon, disséminées dans de longues conceptions exclusivement spéculatives, n'infirment en rien cette thèse, car ce ne sont là que des points isolés, dans lesquels il n'est pas possible de reconnaître l'application d'un système nettement conçu et régulièrement pratiqué, comme doit l'être un système véritablement scientifique.

Aristote lui aussi a partagé la tendance commune et s'est conformé à l'habitude générale des penseurs grecs; lui également reconnaît l'existence d'un bien absolu en politique, cherche et propose un type supérieur et accompli de gouvernement, consacre à sa description une partie importante de son ouvrage; et dans cette recherche, dans cette détermination des éléments de l'État parfait, il fait abstraction, comme ses devanciers, quoique à un degré moindre, des obstacles qui peuvent s'opposer à sa réalisation, ou il suppose existantes certaines conditions particulières qu'elle exige, qui la rendent plus facile, ou qui constituent des avantages spéciaux en rapport avec l'idéal tel qu'il le conçoit. Nous aurons plus loin à apprécier ses vues au sujet de la meilleure constitution; il nous suffit ici de constater que cet ordre de recherches est également compris dans sa politique.

Mais, et c'est en cela que le philosophe de Stagire se distingue de ses prédécesseurs, ce n'est pas là l'objet unique de ses méditations et de ses études. Comprenant que l'organisation politique

Digitized by Google

reconnue la plus parfaite ne pourrait pas être introduite et appliquée partout et toujours, sans modification aucune suivant les temps, les lieux et les circonstances, et qu'ainsi la science politique n'a pas pour objet exclusif la recherche du bien absolu pour l'État, la détermination du type unique de gouvernement qui constituerait le gouvernement par excellence, il a aussi et surtout porté ses recherches sur toutes les constitutions quelconques qui s'étaient réalisées dans le temps ou qu'il était possible d'imaginer ; il les a étudiées en elles-mêmes, cherchant à découvrir le principe qui donne naissance à chacune d'elles, la base sur laquelle elles s'appuient, les conditions de l'accord entre les éléments dont elles se composent, les causes qui amènent leur décadence et leur chute, enfin les moyens d'assurer leur stabilité en prévenant les révolutions. « La science politique, dit-il (liv. VI, chap. 1er, § 2), ne doit pas seulement rechercher quelle est la meilleure forme de gouvernement, quelle est la nature de ce gouvernement, et à quelles conditions il serait aussi parfait qu'on peut le désirer, indépendamment de tout obstacle extérieur ; elle doit aussi savoir quelle constitution il convient d'adopter selon les peuples divers, dont la majeure partie ne sauraient probablement recevoir une constitution parfaite. Ainsi, quel est en soi et absolument le meilleur gouvernement, et quel est aussi le meilleur relativement aux éléments qui sont à constituer : voilà ce que doivent savoir le législateur et le véritable homme d'État. Ils doivent encore être capables d'assigner, d'après les données qui leur seraient fournies, les principes qui feraient vivre et durer une constitution déterminée. Ils doivent être capables d'améliorer l'organisation d'un gouvernement déjà constitué, et cette tâche leur serait impossible, s'ils ne connaissaient pas toutes les formes de gouvernement. A cette indispensable connaissance du nombre et des combinaisons possibles des diverses formes politiques, il faut joindre une égale étude, et des lois qui sont en elles-mêmes les plus parfaites, et de celles qui sont le mieux en rapport avec chaque constitution. » Aristote a ainsi reconnu que, s'il existait, en dehors de l'État parfait, tant de constitutions diverses, il se pouvait qu'elles fussent rendues nécessaires ou même seules possibles par la spécialité des circonstances et des situations, que partant elles pouvaient avoir leur raison d'être, s'expliquer et se justifier, tout au moins dans une certaine mesure, quoique ne répondant pas à toutes les exigences de la raison et de la justice

Digitized by Google

absolues. Il a donc admis toutes les formes de gouvernement, non pas en les approuvant toutes, car parfois même il en flétrit ou il en condamne certaines sans réserve, mais en les comprenant comme pouvant être la conséquence plus ou moins nécessaire d'une situation donnée. Il ne s'est pas contenté, comme ses prédécesseurs, d'en faire une simple énumération générale; il a recherché les principes et les éléments constitutifs de chacune d'elles, les différences et jusqu'aux nuances qui distinguent, les unes des autres, celles qui appartiennent à une même catégorie, les fautes, générales ou spéciales, qui amènent leur chute, enfin les règles de conduite, communes à toutes ou particulières à chacune d'elles, qu'il faut suivre, si l'on veut assurer leur stabilité. Et ainsi, comme le dit M. Sudre (1), Aristote est le premier qui ait atteint à un large et impartial éclectisme, comprenant tous les faits, expliquant toutes les idées, sans néanmoins tout approuver.

En introduisant dans la politique un ordre de recherches nouveau, Aristote devait aussi y introduire une méthode nouvelle; par leur nature même, en effet, les recherches auxquelles il se livrait impliquaient nécessairement l'emploi d'un procédé spécial; ne comprenant pas la science politique comme Platon, ne croyant pas qu'elle eût pour mission exclusive de construire l'État idéal d'après les données fournies par les lumières de la raison pure ou par les inspirations du cœur, il ne pouvait pas non plus, comme son maître, asseoir avant tout sa politique sur la psychologie, sur la nature humaine considérée en elle-même, dans son essence; pour l'un comme pour l'autre, la politique a pour objet l'État, mais, d'après Aristote, l'État surtout tel qu'il est, tel qu'il se présente en fait; suivant ce qu'il déclare à mainte reprise dans ses œuvres morales, politiques ou autres, c'est le fait qu'il faut connaître, et pour le connaître dans toute sa réalité et dans toute son étendue, il convient (ainsi qu'il le dit au § 3 du chap. Ier du liv. Ier de la *Politique*), de réduire le composé à ses éléments indécomposables, c'est-à-dire aux parties les plus petites de l'ensemble; c'est là, d'après sa propre affirmation, sa méthode habituelle, et c'est aussi celle en effet qu'il applique à la politique; l'État, objet de cette dernière science, est incontestablement un tout, un tout renfermant des parties diverses, composé

(1) *Op. cit.*, p. 316.

Digitized by Google

de toute une série d'éléments plus ou moins importants; Aristote analyse ce tout, il le décompose dans ses éléments constitutifs, il étudie chacun d'eux, il en fait la théorie d'après les enseignements qu'il tire d'une observation patiente et exacte et d'une connaissance profonde de l'histoire, il montre les combinaisons diverses qu'ils reçoivent, il classe les constitutions en les distinguant d'abord par leurs traits les plus généraux, puis par les nuances les plus délicates, enfin il traite aussi des phases par lesquelles elles passent, signalant et les causes qui les renversent, et les règles de conduite dont l'observation les conserve. Telle est la méthode que suit Aristote ; c'est la méthode d'observation et d'analyse : il étudie la politique en observant et en analysant les faits sociaux ou historiques, comme il étudiait les sciences naturelles en observant et en analysant les animaux et les plantes ; c'est dans l'expérience, dans l'observation des faits extérieurs et positifs, dans l'étude des phénomènes sociaux, en un mot dans l'histoire qu'il puise ses théories presque tout entières ; il est ainsi le premier qui ait, d'une manière systématique, cherché dans l'histoire les enseignements qu'elle peut fournir à la doctrine, et qui ait fait sortir ses conceptions de l'emploi constant et rigoureux de la méthode historique. On peut donc admettre que c'est cette méthode qui constitue le trait caractéristique de la politique du Stagirite, qui forme ce qu'il y a de plus original et de plus neuf dans son œuvre, ainsi du reste qu'on le pense communément ; mais il faut ajouter qu'elle était connexe à l'objet essentiel qu'il assignait à la politique, cet objet nouveau supposant et devant nécessairement amener l'adoption d'une méthode nouvelle.

La méthode d'Aristote et l'application qu'il en a faite doivent le faire considérer comme le plus grand génie analytique de l'antiquité, et comme l'un des plus grands tout au moins de tous les temps. Pour donner une idée de la rigueur avec laquelle il l'a appliquée à la politique, nous rappellerons seulement que, d'après Diogène de Laërte (1), avant d'écrire son immortel ouvrage, il aurait recueilli les constitutions de 158 États, démocratiques, oligarchiques, aristocratiques et monarchiques, et, d'après d'autres même, un plus grand nombre encore, et qu'il les aurait analysées dans un livre spécial, qui malheureusement ne nous est pas parvenu. Quoi qu'il en soit, ceux qui nous ont

(1) V, 27.

Digitized by Google

été conservés suffisent à sa gloire; car ils nous permettent d'affirmer sans hésitation que nul, dans les temps anciens, n'a réuni en nombre aussi considérable les faits et les matériaux nécessaires à l'étude et à la formation de la science politique comme des autres sciences, et que nul n'a dépassé l'esprit d'observation dont il fait preuve en recueillant les faits, la régularité avec laquelle il les dispose, la logique qui préside à la manière dont il les coordonne, la sagacité enfin avec laquelle il les combine dans l'ensemble de son système.

On peut encore dire que par sa méthode et par sa manière d'étudier, par son esprit d'observation, d'analyse et de combinaison, Aristote n'est pas de son temps, il est du nôtre; ce n'est pas un ancien, c'est un moderne; le domaine sur lequel les publicistes d'aujourd'hui peuvent porter leurs recherches s'est agrandi de l'histoire des vingt siècles qui nous séparent du Stagirite, ce domaine est devenu beaucoup plus vaste; mais la méthode est restée la même, et lorsque la philosophie et la politique modernes se sont mises à étudier l'histoire, elles n'ont fait qu'imiter Aristote et le suivre dans la voie qu'il avait ouverte il y a plus de deux mille ans : il est ainsi le premier historien de la philosophie.

Nous n'avons plus que quelques mots à dire au sujet de la méthode employée par le disciple de Platon, et des résultats auxquels elle l'a conduit. Et d'abord cette méthode, c'est-à-dire l'observation des faits, l'étude et la comparaison des constitutions positives, révèle en lui avant tout l'intelligence et le génie du fait et de la nécessité; son esprit n'est pas un esprit spéculatif, c'est un esprit expérimental, positif, rigoureux, attiré par l'expérience bien plus que par les idées abstraites; en général, il n'était guère propre à concevoir ce qui s'élevait à une trop grande hauteur au-dessus des faits et de la réalité ; ses dispositions et ses aptitudes le portaient peu à rechercher les conditions et les éléments d'une révolution à introduire dans la vie des peuples; mais, d'un autre côté, il était essentiellement apte à saisir ce qui était; il s'est principalement attaché à la réalité, il a surtout étudié son temps, et il faut reconnaître qu'il l'a admirablement compris et interprété; sa politique n'est que l'image fidèle et vivante de la politique de son époque, c'est la théorie la plus exacte et la plus complète de la société ancienne; il n'a pour ainsi dire rien laissé à ajouter au tableau qu'il en trace, et il reste aujourd'hui encore le meilleur théoricien de l'antiquité, le meilleur interprète de la Grèce

Digitized by Google

ancienne. D'autre part, il faut aussi reconnaître que la même méthode lui a fait découvrir des vérités qui ne demeurent pas propres à son pays et à son époque, mais qui trouvent application dans tous les temps et dans tous les lieux, des principes qui n'ont pas cessé de régir les États, des règles et des lois auxquelles les sociétés politiques n'échappent point encore. Nous nous bornons ici à avancer cette thèse; nous la justifierons ultérieurement en signalant certaines maximes dont la science est redevable à Aristote. Nous aurons aussi à voir plus loin si les erreurs et les défauts du philosophe ne proviennent pas de la même source que ses mérites et que les vérités qu'on lui doit.

De ce qui précède, il suit que l'on peut et que l'on doit considérer Aristote comme le fondateur de la politique expérimentale, peut-être même, en termes plus généraux, comme le fondateur de la science politique. Dans l'introduction de ce travail, en effet, nous avons dit qu'une science est fondée, quand elle a un objet parfaitement déterminé et conçu d'une manière nette et précise, c'est-à-dire quand cet objet est bien distingué et bien séparé de tous les autres objets de la connaissance, et quand les principales recherches particulières comprises dans cette science ont été fixées et arrêtées, c'est-à-dire quand s'est formée une idée nette et précise de ses grandes divisions, des questions essentielles qu'elle a pour mission de traiter et de résoudre. Or, c'est dans Aristote que ces conditions se trouvent pour la première fois réunies. Quelque admiration, en effet, que puissent inspirer à certains égards les conceptions platoniciennes, il n'est pas à méconnaître que le fondateur de l'Académie n'a compris la politique que comme renfermant une seule et unique recherche, celle des conditions de l'État parfait. Aristote a également accordé une place à l'idéal dans son œuvre; mais l'idéal ne la remplit pas tout entière à lui seul; il y a aussi introduit la réalité; il a pris pour objet de ses études l'État, non pas uniquement tel qu'il devrait être, mais encore tel qu'il est, l'État, non pas seulement conçu dans les traits généraux, les principes essentiels et les bases fondamentales qu'exigerait une organisation parfaite, mais encore décomposé dans ses différentes parties, et analysé dans toute la série des éléments qui le constituent et des combinaisons diverses que ces éléments peuvent recevoir; armé d'une multitude de faits, patiemment observés et recueillis, que lui fournissait une connaissance profonde de l'histoire et de la politique pratique, il s'est appliqué à l'étude, non plus d'un problème, mais de tous les

Digitized by Google

problèmes qui rentrent dans la politique; il a embrassé la science de l'État dans son intégralité, dans la totalité des objets qu'elle renferme, dans l'ensemble des recherches auxquelles elle donne lieu; il en a tracé le cadre et les grandes lignes, il en a marqué les divisions naturelles ou principales, et toujours en employant une méthode rigoureuse, la méthode d'observation et d'analyse, la méthode historique ou expérimentale; en tous ces points, il n'avait pas de prédécesseur, il était sans modèle, et l'on peut dire par suite dans une certaine mesure, non-seulement qu'il a conçu la science politique d'une manière plus complète que ses devanciers, mais même qu'il l'a conçue d'une manière complète, partant qu'il en est dans ce sens le fondateur. Son œuvre a ainsi été dans la politique ce qu'elle a été dans les autres domaines de la pensée : il l'a systématisée, il lui a donné une organisation méthodique, une forme scientifique, en un mot, il en a fait une science; on lui en doit la fondation, comme on lui doit celle d'une multitude d'autres sciences, telles que la morale, la métaphysique, la logique, la physique, l'histoire naturelle, la météorologie, la poétique, la rhétorique, etc.; toutes ces sciences lui doivent leur existence, leur constitution et surtout leur méthode, leur forme systématique, souvent certaines de leurs solutions. Tout n'est pas nouveau, sans doute, dans l'œuvre du Stagirite; loin de là; toutes ses idées ne sont pas originales; en politique notamment, il a beaucoup emprunté à ses prédécesseurs, même à ceux dont il critiquait et repoussait les opinions; mais ce n'en est pas moins lui qui a élevé les constructions que leur régularité et la solidité de leurs fondements peuvent faire considérer comme les premiers monuments de la science, ce terme étant pris dans une acception rigoureuse.

C'est de cette manière, croyons-nous, qu'il faut caractériser dans son ensemble la politique du disciple de Platon; mais si l'on peut voir en lui le fondateur et l'organisateur de la science de l'État prise dans son entier, c'est toutefois dans sa partie expérimentale que se trouve le principal mérite de son ouvrage; ce que celui-ci présente de neuf est aussi ce qu'il offre de plus marquant; c'est lorsque le philosophe étudie les constitutions positives, c'est quand il en recherche les conditions d'existence générales ou spéciales, quand il en analyse les éléments constitutifs, quand il détermine les causes qui les font périr et celles qui les conservent, c'est alors qu'il nous apparaît dans tout son

Digitized by Google

éclat, c'est là que son génie se montre dans toute sa puissance, c'est là que réside sa plus grande valeur.

Après cette ~~appréciation générale~~ tirade insipide de l'œuvre du Stagirite, nous passons à l'énumération et à l'examen des points spéciaux qui doivent y être relevés, et d'abord de ceux qui constituent des vérités que la science a confirmées.

*Partie critique de la Politique d'Aristote.* — Un des livres de la *Politique* d'Aristote qui n'est certes pas le moins remarquable de l'ouvrage, c'est celui qu'il consacre tout entier à l'étude des plans de gouvernement les plus dignes d'attention proposés par des philosophes, et des systèmes des États qui passaient de son temps pour jouir des meilleures lois ; on ne saurait lire l'analyse et la critique qu'il fait des républiques idéales de Platon, de Phaléas et d'Hippodamus, et des constitutions positives de Sparte, de Crète et de Carthage, sans être frappé des ressources qu'y révèle ce génie essentiellement observateur. Nous ne pouvons reprendre ici l'examen détaillé de cette partie de l'œuvre d'Aristote. Nous nous bornerons, en ce qui concerne son appréciation des constitutions théoriques, à rappeler notamment avec quelle puissance de raisonnement il met à nu tout ce qu'il y a de faux dans les utopies de Platon et de Phaléas, et avec quel bonheur et quelle force dans le choix des expressions il fait ressortir tout ce qu'il y a de chimérique et d'illusoire dans les idées combattues par lui ; lorsqu'il défend l'individu, la famille et la propriété contre l'unité absolue de l'État, contre la communauté des femmes et des enfants, contre la communauté des biens ou l'égalité des fortunes, proposées par Platon ou par Phaléas, il faut bien reconnaître que c'est de son côté que se trouvent la raison et la vérité, et que c'est lui qui sort victorieux de la discussion. Il ne se montre pas moins remarquable dans l'analyse qu'il fait des principales constitutions positives de son temps ; les reproches qu'il leur adresse sont en général marqués au coin du jugement politique le plus perspicace et le plus profond ; en ce qui concerne Lacédémone notamment, il reproduit la critique générale qu'en avait faite son maître ; mais il la développe considérablement, en signalant, et à juste titre, de nombreux défauts dans l'organisation sociale, économique et politique de la cité de Lycurgue. Tout cependant n'est pas également digne d'éloge dans la partie critique de la politique d'Aristote. Les défauts qu'il relève dans les législations qu'il étudie ne répondent pas toujours à la réalité des choses ; il ne

Digitized by Google

présente pas toujours d'une manière bien fidèle l'opinion de ses adversaires; l'appréciation des *Lois* de Platon en particulier manque entièrement d'exactitude, et devient même sur certains points tout à fait injuste; un plus grand reproche encore que l'on peut adresser ici au Stagirite (et chez certains auteurs ce reproche prend tous les caractères d'une véritable accusation de mauvaise foi), c'est que, lorsqu'il en vient à formuler ses propres idées, il perd de vue les principes qu'il a émis en critiquant les législateurs ou les publicistes grecs, il tombe dans les erreurs qu'il a lui-même réfutées, il adopte, tout au moins partiellement et indirectement, les idées qu'il a formellement repoussées, commettant ainsi des contradictions manifestes, et donnant prise au reproche de ne critiquer ses devanciers que pour leur faire tort. Ce serait donc prononcer sur cette partie de sa *Politique* un jugement trop favorable que de déclarer ses analyses des constitutions grecques, idéales ou positives, des modèles achevés ou parfaits de jugement politique; elles ont plus d'un mérite sans doute; mais, à côté de tous leurs mérites, elles trahissent des défauts qui ne permettent de leur accorder qu'une approbation accompagnée de réserve.

*L'homme est un animal politique; l'État est un fait naturel et nécessaire.* — La *Politique* débute par une grande vérité, à savoir que l'État est un fait naturel et nécessaire, provenant de ce que l'homme est un être sociable, naturellement né pour la société, ou, ainsi qu'on l'a tant répété après le Stagirite, de ce que l'homme est un animal politique; il réfutait ainsi à l'avance les doctrines que les temps modernes devaient voir naître, et qui prétendent faire dériver l'État de la volonté arbitraire des hommes.

*L'État dérive de la famille, mais ne se confond pas avec elle.* — En traitant de l'origine de l'État, Aristote émet encore deux autres idées, qui ne sont pas moins justes. La première, c'est qu'il provient de la famille; c'est dans celle-ci que se trouve le premier germe de l'État; c'est elle qui a été la première association; la bourgade ou le village s'est formé ensuite par la réunion de plusieurs familles; enfin l'État est né, lorsque plusieurs villages se sont réunis et ont fondé une nouvelle association, la plus vaste de toutes, puisqu'elle renferme toutes les autres. La seconde idée, c'est que l'État, tout en dérivant de la famille, ne doit pas être confondu avec elle; Aristote ne traite pas ex professo la question des différences entre l'État et la famille; mais

Digitized by Google

il en dit toutefois assez, soit explicitement, soit implicitement, pour qu'il ne soit pas permis de douter qu'il repoussait la théorie du gouvernement paternel.

*Rôle de la femme. Pouvoir marital et pouvoir paternel.* — L'analyse de la famille et de l'État, c'est-à-dire leur décomposition dans les éléments qui en font partie, fournit au Stagirite l'occasion d'émettre certaines idées fort judicieuses au sujet des femmes et des enfants. D'abord, en ce qui regarde les femmes, il ne tombe pas dans la même erreur que Platon ; il ne leur attribue pas le même rôle, il ne leur impose pas les mêmes fonctions sociales et politiques qu'aux hommes ; il distingue, au contraire, formellement la mission des uns de celle des autres. Ensuite, en ce qui concerne le pouvoir du mari sur la femme, il l'assimile, à certains égards, au pouvoir républicain, c'est-à-dire au pouvoir du magistrat dans un État libre, voulant marquer par là que la position sociale de la femme est inférieure à celle de l'homme, mais que les rapports entre eux ne peuvent toutefois pas être considérés comme ceux de maître à sujet. Enfin, quant au pouvoir du père sur les enfants, il l'appelle un pouvoir royal, pouvoir plus étendu que le pouvoir républicain, mais qu'il ne faut pas confondre avec le pouvoir despotique, ce dernier n'ayant en vue que l'intérêt de celui qui en est investi, le premier au contraire, agissant toujours dans l'intérêt de ceux qui y sont soumis. Ces vues si délicates et si ingénieuses sur les différents pouvoirs qui s'exercent dans le sein de la famille sont tout à fait originales, et le mérite en revient donc exclusivement au disciple de Platon.

*Le principe de l'État n'est point l'utilité, mais la justice. — La justice veut l'égalité, mais non pas toutefois l'égalité absolue. — Le bien suprême de l'État, c'est l'union de ses membres. — La guerre n'est pas le but de l'État. — Le pouvoir ne doit avoir en vue que l'intérêt général.* — Parmi les considérations que présente Aristote au sujet du principe de l'État, de son bien et de son but, il en est un certain nombre qui méritent d'être signalées à cause de leur justesse, bien qu'elles ne soient pas toutes entièrement neuves et originales, et que la plupart d'entre elles aient même été empruntées à Platon.

L'association politique, suivant Aristote, n'a point pour fin unique l'existence matérielle des associés ou la satisfaction des intérêts positifs ; son principe n'est point l'utile ; sans doute, celui-ci a sa place et sa place légitime dans l'État ; mais la préoccupation

Digitized by Google

exclusive des idées d'utilité ne saurait convenir aux âmes nobles et libres; au-dessus du principe égoïste et sensible de l'intérêt, s'élève le principe supérieur de la justice; c'est le règne du droit que l'État doit surtout se proposer comme fin; c'est la justice qui forme le bien en politique; elle est la vertu spéciale de l'État; elle est enfin une nécessité sociale, car le droit est la règle de l'association politique, et la décision du juste est ce qui constitue le droit. Nous ne trouvons pas, il est vrai, dans Aristote, ces considérations si pures et si élevées sur le juste et sur sa nature qui occupent une si grande place dans les écrits de son maître; mais les passages de sa *Politique* où le Stagirite proclame la justice le principe, le bien et le but de l'État, et ceux où il condamne et flétrit l'adoption exclusive du principe de l'utilité, suffisent pour établir combien il est contraire à la vérité de le représenter comme un utilitaire, comme un publiciste faisant de l'intérêt la base unique de toute sa politique. Nous verrons au surplus ultérieurement que s'il y a un reproche à lui adresser, c'est le reproche tout contraire, puisque, de même que Platon, il confondait la politique avec la morale. — Qu'exige maintenant la justice, ce principe reconnu comme essentiel à l'État ? Elle exige avant tout l'égalité. A ce qui nous est rapporté par Aristote, on pensait communément de son temps que la justice est une sorte d'égalité, et lui-même se rallie à l'opinion générale; à mainte reprise il déclare dans son ouvrage que l'État n'est qu'une association d'êtres égaux; que dans la cité il ne s'agit plus ni de maître ni d'esclave, qu'il n'y a plus qu'une autorité s'exerçant à l'égard d'êtres libres et égaux par la naissance; que la réciprocité dans l'égalité est le salut des États et le rapport nécessaire d'êtres libres et semblables; qu'entre des êtres pareils les prérogatives et les droits doivent être nécessairement identiques; en un mot, que la justice n'est autre chose que l'égalité de tous. On voit que l'on ne pourrait guère revendiquer l'égalité comme droit commun d'une manière plus positive et plus formelle que ne le fait Aristote, du moins à certains endroits de la *Politique*. — Quand il réclame l'égalité, il ne la revendique toutefois pas absolue; telle, elle serait à la fois impossible et injuste : il est d'abord impossible que tous les hommes soient placés dans une condition identique, absolument pareille, tous remplissant les mêmes fonctions, ayant les mêmes droits, supportant les mêmes charges; il serait ensuite injuste que des hommes ayant un mérite différent fussent tous indistinctement traités de la même

Digitized by Google

manière; la justice ne suppose nullement un nivellement absolu; elle permet, elle exige même que la société partage entre ses membres, suivant leur mérite, les biens et les honneurs qui sont à sa disposition; prise dans son sens rationnel, elle consiste à traiter également les choses égales, et inégalement les choses inégales, en d'autres termes, à établir l'égalité dans l'inégalité par l'inégalité elle-même, ou encore à donner à chacun le sien. « L'égalité est le droit commun, non pas pour tous cependant, mais seulement entre égaux ; de même pour l'inégalité : elle est certainement un droit, non pas pour tous, mais bien pour des individus inégaux entre eux. » « La seule constitution stable est celle qui accorde l'égalité en proportion du mérite, et qui sait garantir les droits de tous les citoyens. » — Nous signalerons encore dans le même ordre d'idées quelques autres points qui ne le cèdent pas en vérité et en grandeur à ceux que nous venons d'indiquer; ainsi d'abord Aristote déclare que le bien suprême de l'État, c'est l'union de ses membres; ensuite il condamne et repousse énergiquement le système qui assigne comme but et comme fin à l'État la guerre, la conquête et la domination; il proclame la paix bien préférable aux combats, et il veut que le législateur ait la paix en vue dans toutes ses institutions, même dans ses lois sur la guerre; enfin il impose comme règle d'action au pouvoir de ne jamais se proposer pour but que l'avantage de ceux qui lui sont soumis, que l'intérêt des gouvernés ; il qualifie de constitutions pures toutes celles où domine l'intérêt général, parce qu'elles pratiquent rigoureusement la justice; dans toutes celles où il n'est tenu compte que de l'intérêt personnel des gouvernants, il voit des constitutions viciées dans leurs bases, des constitutions qui ne sont que la corruption des bonnes constitutions, parce que le bien en politique, c'est la justice, et que la justice, c'est l'utilité générale. — Malheureusement, il faut bien reconnaître que ces beaux principes, et notamment les principes de justice, d'égalité et de liberté (car dans certains passages Aristote semble reconnaître le droit égal de tous à la liberté), restent à l'état de lettre morte dans sa politique; c'est ce que nous ferons voir plus loin, en montrant les atteintes qu'il porte à la justice, à l'égalité et à la liberté sainement entendues et fidèlement observées.

*Souveraineté du peuple. Souveraineté de la raison et de la justice.* — L'importante question de savoir à qui appartient la souveraineté dans l'État fait l'objet d'une discussion particulière

Digitized by Google

de la part d'Aristote. Il énumère d'abord toute la série des éléments qui se rencontrent ou peuvent se rencontrer dans la société, et entre lesquels la question se débat, savoir : la multitude, les riches, les pauvres, les gens de bien, un seul individu supérieur par ses talents, enfin un tyran. Il passe ensuite en revue, pèse et apprécie les titres sur lesquels s'appuient les diverses prétentions qui se sont fait jour; repoussant toutes les revendications particulières, c'est-à-dire celles des riches, celles des citoyens d'une vertu ou d'un mérite supérieurs, et celles des tyrans, il adopte la solution la plus large en se prononçant en faveur du droit de tous, c'est-à-dire de la souveraineté du peuple ou de la majorité. Il formule cette opinion avec une clarté et une vigueur d'expression telles qu'aucun doute ne peut planer sur sa pensée, et il la justifie par une argumentation qui, si elle n'épuise pas la question, la tranche néanmoins, par des considérations décisives, dans le seul sens que la raison puisse admettre et confirmer. Toutefois, si Aristote établit le droit de la majorité à la souveraineté, il ne lui reconnaît pas une souveraineté absolue, qui lui permettrait de changer la nature de la justice, et de rendre légitime et juste ce qui est en soi illégitime et injuste; il ne lui attribue qu'une souveraineté relative, subordonnée à celle de la raison et de la justice, aux prescriptions desquelles les peuples comme les individus, les États comme les particuliers, doivent se soumettre et se conformer. Le Stagirite a ainsi envisagé le problème sous ses deux aspects, et la science ne peut que ratifier la double solution à laquelle il aboutit.

*Division des formes de gouvernement.* — Les solutions diverses que reçoit ou peut recevoir en fait la question de la souveraineté, permettent de ramener à trois types généraux toutes les constitutions quelconques : suivant que le pouvoir suprême est exercé par un seul individu, par quelques-uns, ou enfin par tous, on distingue les gouvernements en monarchiques, aristocratiques et démocratiques. Cette distinction se trouve dans Aristote; ce n'est cependant pas à lui qu'elle est due; on se rappelle, en effet, l'avoir déjà rencontrée, nettement formulée, dans Platon et même dans Hérodote. Mais si elle était connue avant lui, le Stagirite toutefois ne s'est pas borné à la recevoir des mains de ses prédécesseurs, sans y rien changer ou ajouter; en la faisant sienne, il l'a marquée de l'empreinte de son génie, et il l'a fait entrer dans la science par la place étendue qu'il lui accorde dans son œuvre. Il la reproduit d'abord, mais en la présentant



Digitized by Google

dans toute sa force : Il n'y a que trois constitutions types possibles, attendu qu'il faut nécessairement que le maître dans l'État soit ou un seul individu, ou une minorité, ou enfin la masse des citoyens. Il ne se contente pas, comme ses devanciers, d'adopter cette classification, sans en tirer aucun parti pour l'ordonnance de sa politique; il en fait la base même de son ouvrage, distribuant d'après elle les diverses parties dont il se compose; en un mot, après avoir mis en lumière son caractère scientifique, il la prend pour guide dans la répartition des nombreuses questions que soulève l'organisation de l'État. En outre, et en cela encore il est entièrement original, il ne lui suffit pas de reconnaître parmi tous les gouvernements trois formes générales distinctes, en s'attachant aux traits communs les plus saillants; il reprend en détail et séparément l'examen de chacune de ces trois formes; dans chacune il distingue toute une série d'espèces particulières; dans chacune il signale des variétés et des nuances qui donnent lieu de sa part à de nouvelles classifications; il passe ainsi en revue toutes les espèces diverses que présente la royauté, depuis la royauté héréditaire et absolue jusqu'à la royauté librement consentie, temporaire et limitée; il fait de même le dénombrement des nuances variées qu'offrent les autres constitutions; il arrive ainsi à tracer un tableau complet de toutes les espèces de gouvernement qui s'étaient réalisées dans l'histoire, prenant toujours soin d'indiquer avec une rigoureuse précision les peuples et les cités qui lui fournissaient les éléments de son exposé. La répartition des gouvernements adoptée et développée par le Stagirite a été l'objet de maintes critiques; plusieurs auteurs l'ont rejetée; Montesquieu lui-même en présente une autre. Nous croyons cependant, moyennant les réserves que nous avons formulées dans le cours de ce travail, que l'on ne saurait en découvrir une dont le principe de division fût plus important, dont la base fût moins sujette à équivoque, et dont l'application donnât lieu à moins d'incertitudes et de divergences. Nous pensons donc devoir l'approuver, la considérant comme la plus scientifique que l'on puisse proposer, et voyant d'ailleurs en elle en même temps celle que la science en général a consacrée, celle qui est entrée dans les habitudes.

*Formes de gouvernement condamnées par Aristote.* — Parmi les constitutions diverses que distingue et qu'étudie Aristote, il en est quelques-unes qu'il condamne formellement, et dont la

Digitized by Google

condamnation est parfaitement motivée et reste sans appel, eu égard aux traits par lesquels il les définit.

Ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, il repousse d'abord, d'une manière générale, tous les gouvernements qui, au lieu d'avoir en vue l'intérêt public, c'est-à-dire commun à l'association entière, ne se préoccupent que de l'intérêt personnel et particulier des gouvernants; il les appelle des déviations ou des corruptions des bonnes constitutions, et il les flétrit comme contraires à la justice, comme viciées dans leurs bases, enfin comme offrant la plus grande analogie avec le pouvoir du maître sur l'esclave, alors que la cité est une association d'hommes libres et égaux.

Il rejette ensuite un certain nombre de constitutions particulières; nous citerons avant tout la tyrannie, à l'égard de laquelle il se montre plus rigoureux qu'envers aucune autre, et qu'il stigmatise en traits au plus haut point flétrissants. Il la définit une monarchie absolue dans laquelle un seul, à l'abri de toute responsabilité, gouverne en maître des sujets qui valent autant et plus que lui, sans consulter en rien leurs intérêts spéciaux, et sans jamais avoir en vue autre chose que les siens propres. Il déclare que cette forme politique est moins que toute autre un vrai gouvernement, qu'elle est le pire de tous les mauvais gouvernements, et qu'elle est pour les sujets le plus funeste des systèmes, parce qu'elle est formée des éléments de deux systèmes eux-mêmes mauvais, savoir, l'oligarchie extrême et la démagogie, dont elle réunit les imperfections et les vices. Il faut lire le tableau qu'il trace des moyens employés par la tyrannie pour se maintenir; il résume ces moyens en trois chefs principaux : l'un consiste à amener l'abaissement moral des sujets ; le deuxième, à provoquer la défiance, l'inimitié et la discorde entre eux ; le troisième, à les affaiblir et à les appauvrir par toutes les voies possibles; on comprend ainsi que le Stagirite ait jugé d'une profonde perversité les manœuvres auxquelles les tyrans ont recours pour conserver la suprême puissance. Il signale aussi une autre manière d'agir adoptée parfois par eux, mais qui n'est guère moins condamnable que la première : c'est celle qui consiste à se couvrir d'un masque, en affectant la modération et le zèle pour l'intérêt général. Le philosophe dit encore que la tyrannie est un système contre nature, que c'est un gouvernement de violence, et qu'il n'est pas un cœur libre qui supporte patiemment une semblable domination; à ces traits enfin il ajoute que, malgré toutes les précautions prises, elle est, avec l'oligarchie, le

Digitized by Google

moins stable des gouvernements. On voit donc qu'il serait difficile de repousser plus formellement, de condamner en termes plus sévères, et de flétrir avec plus d'énergie, la tyrannie, ses pratiques et ses moyens de conservation, que ne le fait le disciple de Platon.

La monarchie absolue n'est pas mise par Aristote sur la même ligne que la tyrannie ; il ne l'abaisse pas au même niveau ; elle lui est, en effet, supérieure, en ce que le monarque absolu, à la différence du tyran, doit le pouvoir à un mérite supérieur, en ce qu'il n'en use que dans l'intérêt général, et en ce qu'il n'a jamais en vue que la vertu ; néanmoins Aristote, répondant sans doute en cela à la théorie émise par Platon dans le *Politique*, rejette formellement la royauté absolue, et cela pour les motifs suivants : Parmi des individus semblables, le pouvoir absolu d'un seul n'est ni utile ni juste ; entre égaux une royauté absolue et perpétuelle constitue une inégalité insupportable, une injustice patente ; elle est contraire à la nature même de l'État, puisque celui-ci est une association d'êtres libres et égaux ; la souveraineté de la loi est de beaucoup supérieure et préférable à celle d'un seul individu, à celle d'un roi ; les hommes revêtus du pouvoir, même les meilleurs, subissent bien vite l'empire des passions ; la loi, au contraire, est impassible : c'est l'intelligence sans les passions aveugles ; demander la souveraineté de la loi, c'est donc demander que la raison règne avec les lois ; mais demander la souveraineté d'un roi, c'est constituer souverains l'homme et la bête ; bien qu'elle dispose d'une manière générale, la loi vaut ainsi mieux que l'arbitraire d'un individu. Après le jugement prononcé par Aristote sur la tyrannie et sur la royauté absolue, on se demande comment on a pu voir en lui un partisan et un défenseur de ces deux formes de gouvernement, et comment on a pu lui adresser de ce chef les reproches les plus sanglants. Nous avons reproduit son opinion en cette matière avec quelque développement, précisément pour faire voir toute l'injustice des attaques dirigées à ce sujet contre lui.

L'oligarchie, particulièrement l'oligarchie extrême, fait également l'objet de diverses critiques de la part d'Aristote. Il montre d'abord ce qu'il y a de vicieux dans le principe sur lequel repose cette forme de gouvernement ; elle naît, en effet, de ce que certains membres de l'État, savoir les riches, veulent rendre absolue et générale, à leur profit, une inégalité qui n'est réelle que sur un point : supérieurs uniquement par la fortune, ils prétendent l'être en tout et sans limite. Le Stagirite fait ensuite

Digitized by Google

remarquer que les prétentions oligarchiques mènent directement à la tyrannie; car l'individu qui serait à lui seul plus riche que tous les autres riches ensemble, serait en droit, au nom du même principe, de revendiquer le pouvoir pour lui seul. Il blâme et il traite de faute grave le serment que prêtent les oligarques dans certains États, et par lequel ils s'engagent à être les ennemis constants du peuple et à lui faire tout le mal possible. A ses yeux, quand le principe de l'oligarchie est exagéré, elle devient d'abord un gouvernement plus mauvais, pour finir par n'être plus même un gouvernement. Enfin, mettant l'oligarchie sous un rapport sur la même ligne que la tyrannie, il la proclame, avec ce dernier, le moins stable des gouvernements.

Aristote prononce aussi un jugement fort sévère sur la démocratie extrême ou démagogie. Il condamne d'abord la base sur laquelle elle s'appuie, c'est-à-dire l'égalité portée au delà de ses limites légitimes. Assimilant le despotisme de la foule au despotisme d'un seul, il déclare que la démagogie est dans son genre ce que la tyrannie est par rapport à la royauté, que les démagogues jouent auprès du peuple un rôle semblable à celui des courtisans auprès du tyran, enfin que les mêmes mœurs et les mêmes vices se rencontrent dans les deux constitutions. Parmi les dangers et les vices qu'il signale dans la démagogie, nous relèverons notamment les suivants : la souveraineté de la loi remplacée par celle de la multitude, elle-même dominée par les démagogues; la turbulence de ces derniers, les injustices qu'ils provoquent et font commettre à l'égard des classes élevées, telles que les confiscations des biens, les partages des terres, etc.; l'indiscipline de la foule; la liberté excessive laissée à chacun dans sa manière de vivre et d'agir; les facilités données à l'établissement de la tyrannie, etc. Tous ces défauts rendent l'existence de la démagogie fort précaire, et en font une constitution déplorable; encore pourrait-on, suivant Aristote, lui reprocher de n'être plus même une république ou une constitution, car il n'y a de république et de constitution que là où règnent les lois, et ici tous les pouvoirs légaux sont anéantis.

*Formes de gouvernement approuvées ou admises par Aristote.*— En dehors des systèmes politiques que nous venons de passer en revue, Aristote n'en repousse aucun; il les approuve, ou du moins il les admet tous. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, il distingue entre le gouvernement le meilleur en soi, et le gouvernement le meilleur par rapport aux circonstances et par

Digitized by Google

rapport aux éléments qui sont à constituer ; loin de s'en tenir à un idéal unique et exclusif, il reconnaît que les organisations les plus opposées peuvent avoir leur raison d'être dans la spécialité des situations, et se justifier ou s'expliquer par la diversité des temps, des climats, des races, en un mot par le caractère et les conditions d'existence propres à chaque peuple ; pour lui ainsi, le criterium de la valeur et de l'excellence des constitutions positives, c'est leur concordance plus ou moins parfaite avec le génie des peuples qu'elles régissent et avec les circonstances dans lesquelles elles sont appliquées. C'est à ce point de vue qu'il se place, quand il fait l'énumération et l'analyse de tous les régimes politiques et des nuances qu'ils présentent, analyse où il met en lumière le fort et le faible de chacun d'eux, et où se révèlent toutes les ressources de son génie d'observation ; nous ne pouvons ici que rappeler cette analyse, en répétant seulement encore qu'il reconnaît et proclame pures et justes toutes les constitutions, monarchiques, aristocratiques ou démocratiques, qui n'ont en vue que l'intérêt général.

Parmi toutes les constitutions qui peuvent exister en dehors de la constitution idéale, il en est une cependant que le Stagirite considère comme généralement applicable, à laquelle il accorde toutes ses préférences, et qu'il place au premier rang : c'est celle dans laquelle la suprématie appartient à la classe moyenne ; l'argumentation par laquelle il établit l'excellence politique de cette classe constitue l'un des passages les plus célèbres et les plus remarquables de la *Politique*, l'un de ceux où éclatent le mieux l'originalité et la pénétration d'esprit du philosophe ; nous ne faisons ici que la mentionner, en appelant seulement l'attention sur la confirmation qu'ont reçue dans les temps modernes les idées du publiciste de l'antiquité ; nous réitérons aussi l'adhésion que nous leur avons donnée, en même temps que les réserves que nous y avons jointes, soit au sujet des causes pour lesquelles les conditions moyennes faisaient défaut dans les temps anciens, soit en ce qui concerne les devoirs qu'impose à la classe moyenne la haute position à laquelle elle était appelée, et à laquelle elle est parvenue, double point de vue complétement méconnu ou négligé par Aristote.

*Division des pouvoirs.* — Le Stagirite est aussi le premier publiciste qui ait reconnu trois parties, trois fonctions différentes dans le gouvernement intérieur des États, qui ait distingué les trois modes par lesquels s'exerce la puissance publique, savoir

Digitized by Google

le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire. Cependant, si l'on peut découvrir dans la *Politique* le premier germe de la célèbre théorie de la division des pouvoirs, ce serait tout à fait à tort que l'on prétendrait y trouver cette théorie tout entière ; le philosophe de l'antiquité a, il est vrai, signalé les éléments qui se rencontrent et doivent nécessairement se rencontrer dans l'organisation intérieure de l'État, et il a fait remarquer avec raison que les systèmes politiques ne peuvent réellement différer que par les manières diverses dont ces trois éléments sont organisés ; mais il n'a pas, comme Montesquieu, établi la nécessité de remettre chacun de ces pouvoirs à des mains entièrement distinctes et séparées; il n'a pas vu et il n'a pas fait voir dans cette séparation la condition primordiale et une garantie efficace de la liberté ; c'est donc bien, croyons-nous, au publiciste moderne que revient le mérite d'avoir formulé dans toute son étendue le principe de la séparation des pouvoirs ; le philosophe ancien avait indiqué les divers pouvoirs, mais il n'avait pas traité la question de leurs rapports.

*Éducation.* — L'éducation constitue assurément l'une des plus grandes forces sociales et politiques; c'est ce que l'antiquité et principalement ses législateurs avaient été loin de méconnaître; nous avons même vu Platon réduire la politique à l'éducation dans son État idéal par excellence; sans aller aussi loin, Aristote lui fait également une grande place dans sa cité et dans sa *Politique;* nous ne dirons sans doute pas qu'il n'y ait rien à reprendre dans les idées qu'il émet en cette matière; mais personne, croyons-nous, ne se refusera à lui accorder une pleine adhésion, quand il met en lumière la haute importance de l'éducation et qu'il s'attache à lui donner un caractère particulièrement moralisateur.

*Théorie des révolutions et des moyens de conservation des gouvernements.* — La partie la plus remarquable de tout l'œuvre du Stagirite est sa théorie des révolutions et des moyens de conservation des gouvernements. De la masse des faits que l'histoire présentait ou plutôt cachait, complétement disséminés, sans aucun lien entre eux, il a fait un tableau systématique, dans lequel sont passées en revue, avec la plus grande précision, les causes générales et spéciales des révolutions, les manières diverses dont ces causes agissent suivant les systèmes politiques, les garanties de stabilité communes à toutes les constitutions ou particulières à chacune d'elles, enfin les règles de conduite suivies ou à suivre pour assurer le maintien de chaque espèce de

Digitized by Google

gouvernement. L'homme d'État, fût-ce le plus habile, trouvera toujours profit à méditer cet admirable livre, où, grâce à sa profonde connaissance de l'histoire et de la politique des peuples et des gouvernements, grâce à son génie sans rival d'observation et d'analyse, Aristote a tracé des révolutions des États un tableau si complet qu'on peut y faire rentrer, sinon tous, du moins à peu près tous les grands mouvements politiques qui se sont produits depuis son époque. Aujourd'hui même, on doit encore reconnaître que nul n'a dit plus que le disciple de Platon dans le même ordre d'idées, et que c'est en grande partie lui qui a inspiré et doit encore inspirer tous ceux qui ont voulu ou voudront se livrer aux mêmes recherches.

*Aphorismes philosophiques ou politiques divers d'Aristote.* — Nous terminerons cette revue des théories et des idées justes émises par Aristote, en reproduisant, sans commentaire aucun, un certain nombre d'aphorismes philosophiques ou politiques, formulés par lui et marqués au coin du jugement le plus perspicace : la faiblesse réclame toujours égalité et justice; la force ne s'en inquiète en rien. — Il est toujours bon pour l'homme d'être tenu en bride, et de ne pouvoir se livrer à tous ses caprices. — Un bon gouvernement suppose que les lois soient fondées sur la raison et qu'elles soient observées. — Il faut se garder avec la plus scrupuleuse attention de porter à la loi les plus faibles atteintes; car l'illégalité mine sourdement l'État, de même que de petites dépenses souvent répétées finissent par ruiner les fortunes. — L'autorité, quelle qu'elle soit, est d'autant plus durable qu'elle est moins étendue. — Dans tout gouvernement, la portion de la cité qui veut le maintien des institutions doit être plus forte que celle qui en veut le renversement. — Il faut donner au cens la base la plus large qu'il puisse recevoir, pour que le nombre de ceux qui ont part au gouvernement dépasse le nombre de ceux qui en sont exclus. — Bien des institutions, en apparence démocratiques, sont précisément celles qui ruinent la démocratie; bien des institutions qui paraissent oligarchiques détruisent l'oligarchie. Quand on croit avoir trouvé le principe unique de vertu politique, on le pousse aveuglément à l'excès. — Il faut en général dans tout État accorder l'égalité et même la préférence à la classe qui ne participe pas au gouvernement. — Toutes ces maximes, et nous pourrions encore en citer maintes autres, sont éminemment sages et prévoyantes; à toutes les époques de l'histoire, leur violation a entraîné bien des maux, et

Digitized by Google

leur observation, dans les temps modernes notamment, eût prévenu bien des révolutions et des catastrophes.

*Vérités économiques.* — Nous ne faisons que signaler, attendu qu'elles ne se rattachent qu'indirectement à la politique, certaines idées justes dues à Aristote au sujet de la valeur, de l'échange, de la vente, de la monnaie et de la richesse; nous rappelons seulement que ces idées l'ont fait considérer comme ayant découvert l'économie politique, ou du moins comme ayant montré dans leur jour réel un certain nombre de faits qui, exactement interprétés, figurent encore aujourd'hui parmi les fondements essentiels de cette science.

Nous allons maintenant passer rapidement en revue les principales théories et idées fausses que renferme la *Politique* d'Aristote.

*L'esclavage.* — En tête de cette énumération, nous devons naturellement mentionner sa théorie de l'esclavage, comme servant de base essentielle à tout son système, et en même temps comme constituant la plus grave de toutes ses erreurs. A son époque, l'esclavage était un fait universel. Ses prédécesseurs l'avaient accepté, sans le blâmer, sans le déplorer, mais aussi sans l'expliquer ni le justifier. Bien que quelques voix isolées se fussent élevées en faveur des droits de l'humanité, le Stagirite accepta également le fait établi ; mais, à la différence de ses devanciers, il entreprit de le justifier, après l'avoir proclamé indispensable à la société, et l'avoir ainsi érigé en institution nécessaire, devant durer aussi longtemps que la société même. Il ne se contente pas, comme ses contemporains, de baser l'esclavage sur le droit du plus fort, sur le droit de la guerre, sur l'autorité des lois ou des conventions; il démontre, tout au contraire, que si telles sont dans la réalité les sources de l'esclavage, elles n'en fournissent toutefois pas la justification : ni la force, ni la loi, ni les conventions ne peuvent faire esclave un homme supérieur ou égal en mérite à celui qui lui serait donné pour maître; ce ne sont là que des accidents d'où ne peut naître aucun droit; observons à ce propos qu'Aristote voit ainsi ce que nul n'avait aperçu avant lui, et ce que nul après lui ne verra avant le XVIII^e siècle. Creusant plus profondément pour établir la légitimité de l'esclavage, il s'efforce de le fonder sur un principe philosophique; il en cherche la raison d'être dans la nature même des hommes. A cet effet, il reconnaît entre eux des différences semblables à celles qui existent entre l'âme et le corps : de même que le corps

Digitized by Google

doit servir l'âme, de même il y a des hommes qui doivent servir les autres hommes; aux uns la nature donne la raison et la prévoyance, les formant ainsi à l'avance pour la liberté et le commandement; aux autres elle n'accorde que les forces physiques nécessaires pour exécuter les ordres de l'intelligence, les destinant ainsi à l'obéissance et à l'esclavage à perpétuité; ces derniers ne possèdent pas la raison en eux-mêmes; ils ne peuvent que la comprendre, quand les premiers la leur montrent; leur organisation les abaisse en quelque sorte au niveau des animaux domestiques : les uns et les autres ont pour rôle de pourvoir aux besoins matériels de l'humanité. On peut concevoir que l'esclavage ait existé en fait, et qu'il ait été considéré comme nécessaire et indispensable à la société; on comprend aussi que les anciens, et parmi eux surtout Aristote avec son génie positif et pratique, n'aient pas prévu qu'un jour viendrait où la société saurait subsister sans esclaves; mais ce qu'on ne peut s'expliquer, c'est qu'un esprit supérieur, qui avait étudié la nature humaine du point de vue le plus élevé, ait pu distinguer diverses natures parmi les hommes, et trouver dans cette diversité la justification d'une institution manifestement contraire à la raison, à la justice, aux droits de l'humanité; on ne peut comprendre que, dans l'œuvre impossible qu'il entreprenait de concilier une iniquité avec la justice et le droit naturel, il ait pu méconnaître à ce point la nature humaine. Par cette théorie, Aristote a encouru et encourra à jamais les reproches les plus sévères et les plus mérités; toujours on lui reprochera d'avoir tenté de justifier le plus grand crime dont la société et les hommes se soient jamais souillés, et d'avoir invoqué, à l'appui de sa thèse, des raisons qualifiées à bon droit de révoltantes, et au plus haut point attentatoires à la justice et à la conscience humaine; ajoutons en outre que son argumentation est pleine de doutes, d'hésitations et de contradictions, et qu'ainsi, en somme, elle est aussi faible qu'odieuse.

*Légitimité de la guerre contre les barbares.* — La théorie d'Aristote sur l'esclavage l'amène à se mettre en opposition avec lui-même, et à défendre une nouvelle thèse, conséquence de la première, aussi condamnable qu'elle. Il avait érigé en principe que la paix est préférable aux combats, et que le législateur doit surtout faire en sorte que toutes ses institutions et même ses lois sur la guerre n'aient en vue que la paix et le repos. Ailleurs cependant il déclare : que la guerre est en quelque sorte un moyen naturel d'acquérir, puisqu'elle comprend cette

Digitized by Google

chasse que l'on doit donner aux bêtes fauves et aux hommes qui, nés pour obéir, refusent de se soumettre; que c'est une guerre que la nature elle-même a faite légitime; enfin que cette dernière a voulu que barbare et esclave ce fût tout un. Ainsi le Stagirite approuve et justifie la guerre, quand elle a pour but de réduire en servitude les hommes nés pour l'esclavage, c'est-à-dire tous ceux que les Grecs appelaient des barbares, c'est-à-dire l'humanité presque tout entière.

*Infériorité morale de la femme.* — Aristote n'a pas commis l'erreur de son maître, appelant la femme au même rôle et aux mêmes fonctions que l'homme dans la société et dans l'État; mais, d'autre part, il n'a point su, comme Platon, se soustraire aux préjugés de son temps, en reconnaissant l'égalité morale des deux sexes; pour lui, la femme reste un être inférieur à l'homme; elle a une volonté, mais une volonté en sous-ordre; l'homme est destiné à lui commander, par le même motif que l'être supérieur commande à l'être inférieur, l'âme au corps, l'être raisonnable à l'animal, de même encore que l'être le plus âgé et le plus accompli est appelé à commander à l'être plus jeune et incomplet.

*Confusion de la politique et de la morale.* — On représente souvent le Stagirite comme un utilitaire, comme un partisan exclusif des idées d'utilité et d'intérêt; c'est là une erreur; car, tout au contraire, à l'imitation de ses prédécesseurs, notamment de son maître, et conformément à une manière de voir commune à toute l'antiquité, il confond la politique avec la morale, en donnant celle-ci comme la base et le but suprême de celle-là; il émet son opinion à cet égard à maintes reprises, et de manière à ne laisser planer aucun doute sur sa pensée; ainsi il déclare : que l'association politique a pour objet, non pas seulement l'existence matérielle des associés, mais aussi leur vertu et leur bonheur; que la vertu est le premier soin d'un État qui mérite vraiment ce titre; que le but de la vie humaine est le même pour les masses et pour les individus, et que l'homme de bien et une bonne constitution se proposent nécessairement une fin pareille. Ailleurs encore il dit que le vrai législateur ne songe qu'à donner à la cité entière, à tous les membres de l'association, la part de vertu et de bonheur qui peut leur appartenir. On voit donc que s'il y a lieu ici de critiquer le système d'Aristote, c'est dans un sens tout contraire aux reproches qui lui sont fréquemment adressés, et qu'il a en cette matière commis précisément la même erreur que son maître.

Digitized by Google

*Idéal politique.* — L'esprit essentiellement spéculatif des Grecs les portait naturellement à rechercher les conditions de l'organisation parfaite de l'État ; conformément à la tendance générale, Aristote, le génie positif par excellence, conçut également un idéal politique ; mais comme les rêves, les abstractions, les idées purement spéculatives n'étaient guère de son domaine, le plan de constitution qu'il trace n'est en grande partie qu'une combinaison et une disposition plus ou moins améliorées et perfectionnées des institutions et des éléments que l'observation lui avait fait reconnaître comme constitutifs des gouvernements et des États.

Remarquons d'abord que l'État parfait d'Aristote ne dépasse pas en étendue les petites cités de la Grèce antique ; en ce premier point déjà, il ne fait donc que formuler en théorie un système qui était cher aux Grecs, et qui se trouvait en rapport étroit avec leurs préférences pour le gouvernement direct des citoyens par les citoyens, et avec le défaut de moyens de communications rapides pour de grandes agglomérations. On n'a aucune peine à comprendre que le chef de l'école expérimentale ne se soit pas élevé au-dessus de la conception d'institutions en quelque sorte simplement municipales, pour entreprendre l'étude du problème de la conciliation de l'ordre avec la liberté dans un grand État : la question n'était ni résolue ni même posée à son époque ; elle était réservée pour des temps bien postérieurs.

Montrons maintenant que l'organisation intérieure donnée par Aristote à son État modèle, ne fait en dernière analyse de celui-ci que la cité grecque portée à son plus haut degré de perfection.

L'inégalité constituait la base essentielle sur laquelle s'appuyaient le monde ancien et en particulier la cité ancienne ; ce fait n'échappa point au Stagirite ; il entreprit de l'expliquer et de le justifier ; il n'alla point jusqu'à le consacrer comme une conséquence légitime de la force physique ; lui cherchant une raison d'être d'un ordre plus élevé, il fit dériver de la supériorité intellectuelle et morale la domination des citoyens sur les membres passifs de l'État, de la même manière qu'il trouvait dans la supériorité de l'intelligence l'origine et la justification de l'empire appartenant à l'homme sur la femme, au maître sur l'esclave, et aux Grecs sur les barbares.

En conséquence, dans son État idéal, il partage la société en deux classes : la première comprend les seuls hommes véritablement libres, les citoyens, dont le titre réside dans la faculté de s'adonner aux nobles occupations de l'étude et de la pratique de

Digitized by Google

la vertu, de la science, de la politique, de la guerre ; cette faculté suppose et exige la jouissance de loisirs, qui eux-mêmes ne peuvent se rencontrer que dans la possession d'une fortune suffisante pour dispenser des grossiers labeurs qu'impose la satisfaction à donner aux besoins de la vie matérielle ; la seconde classe comprend les artisans, qui, eu égard à la position et à la mission qu'Aristote leur assigne, ne sont en définitive que des esclaves, sous une autre dénomination ; leur rôle consiste à pourvoir aux besoins physiques de la classe privilégiée, à laquelle ils sont en tout et entièrement subordonnés.

Aristote ramène ainsi sa cité parfaite aux deux principes opposés de l'antiquité : la liberté et la servitude, la liberté, attachée au loisir, lot de quelques privilégiés, et la servitude, attachée au travail, sort commun de la grande majorité. Son idéal politique peut donc être caractérisé par cette antithèse : une société oisive et dominatrice, nourrie et défrayée par une société laborieuse et subordonnée; une minorité libre servie par la majorité esclave; la masse des hommes asservis et sacrifiés à quelques-uns, ceux-ci membres et maîtres de l'État, ceux-là sujets et instruments de l'État, les premiers constituant la cité, les derniers la servant et la faisant vivre. Ce système n'est pas sans analogie avec celui des castes : Aristote, d'ailleurs, en le préconisant, prend soin de s'autoriser de l'exemple de l'Égypte.

Cette conception n'est en somme que la consécration du droit de la force. Il est vrai que, dans la pensée de son auteur, ce n'est pas la force physique, mais la force intellectuelle. Remarquons cependant que la supériorité intellectuelle est ici déduite par présomption d'un ordre de considérations purement matériel; en outre, la solution préconisée constitue un cercle vicieux : d'une part, pour être citoyen, il faut avoir la supériorité intellectuelle, et d'autre part, pour pouvoir acquérir cette supériorité, il faut jouir des loisirs du citoyen; enfin cette aristocratie de science et de vertu aboutit en dernière analyse à une oligarchie arbitraire et tyrannique, qui prive la grande masse des hommes de leurs droits naturels, en faisant d'eux des esclaves ou des serfs. De plus, les contradictions fourmillent dans l'idéal d'Aristote : la constitution de Sparte et les conceptions de Platon avaient été, de sa part, l'objet des plus vives critiques; néanmoins beaucoup des traits de son État modèle sont empruntés aux institutions lacédémoniennes et aux théories platoniciennes; de part et d'autre, l'organisation sociale s'appuie sur les mêmes bases;

Digitized by Google

établissement d'une aristocratie oisive, entretenue et servie par une multitude d'esclaves et de serfs, mépris profond voué aux arts utiles, avilissement systématique des classes laborieuses, etc.

Quand on tient compte des erreurs, des inconséquences et des contradictions accumulées dans l'idéal d'Aristote ; quand on considère qu'il n'est en grande partie que la consécration du système généralement pratiqué de son temps, ou la reproduction d'erreurs commises par ses prédécesseurs et parfois signalées et réfutées par lui-même, on comprend que sa cité modèle, mi-partie idéale, mi-partie réelle, ne soit guère connue, et que celui qui en parle ne rappelle pour ainsi dire rien à l'esprit de l'auditeur ou du lecteur, et n'évoque en eux aucun ordre de pensées.

En tenant compte des mêmes considérations, on s'explique aussi qu'il ait pu être reproché à Aristote de manquer d'idéal. Mais il faut entendre ce reproche dans un sens particulier, que déterminent déjà les observations que nous venons de présenter. Aristote a un idéal, en ce sens qu'il existe pour lui, en dehors et au-dessus des systèmes politiques n'ayant de valeur qu'eu égard aux situations et aux circonstances dans lesquelles ils sont appliqués, une organisation supérieure, dont la valeur réside en elle-même et dans sa conformité avec la raison et la justice. Il possède donc la notion de l'idéal, du bien absolu en politique, il n'éprouve pas d'hésitation au sujet de l'existence même de ce bien ; sa faiblesse gît dans la manière dont il faut le concevoir et dont il le conçoit. Son idéal et sa conception de l'idéal ne sont que d'un ordre inférieur. Il ne le ramène pas à des principes généraux, nettement formulés, clairement définis, et se traduisant dans de fécondes conséquences ; il ne le constitue pas de vues supérieures, qui, dégagées des imperfections de la réalité, tendent à pénétrer celle-ci et à transformer la société, en signalant ses défauts et ses vices, en exposant d'une manière large et complète sa fin rationnelle, et en indiquant les meilleurs moyens de la réaliser. C'est à la réalité même qu'il emprunte les principaux traits de son idéal ; celui-ci ne dépasse guère ce qui a été ou ce qui est ; il est formé à l'aide de déductions fournies par l'expérience historique, et ramené à un moyen terme, à un juste milieu, présenté comme la combinaison la plus parfaite possible des éléments qui entrent dans les divers systèmes politiques, et qui constituent les matériaux qu'il s'agit ici de coordonner. On peut aussi reprocher au Stagirite de ne pas avoir séparé avec assez de soin les deux parties de sa politique : celle où il expose le bien

Digitized by Google

en politique, ce qu'il approuve, et celle où il ne relate que les faits; son idéal par là ne se laisse distinguer qu'avec difficulté de la multitude d'observations que lui suggère l'étude des constitutions positives et de la politique pratique.

En résumé, l'oubli dans lequel est tombé l'État parfait d'Aristote est pleinement justifié. Sa conception de l'idéal, bien inférieure à celle de Platon malgré les emprunts qu'elle lui fait, manque essentiellement de grandeur et de beauté, nonobstant quelques traits empreints de ces caractères ; elle n'est que l'idéal d'une société complétement fausse et au plus haut point condamnable ; ni la théorie ni la pratique n'ont confirmé ses solutions ; elles n'offrent rien pour ainsi dire qui serve ou puisse servir de modèle à la politique moderne ; celle-ci n'y trouve rien qui réponde à ses besoins, à ses idées, à ses aspirations, en un mot aux conditions toutes nouvelles de l'organisation sociale et politique, du gouvernement et de la liberté.

*Pouvoir absolu de l'État sur les citoyens.* — Aristote méconnaît et viole la liberté individuelle, sacrifie et anéantit l'individu dans une mesure moindre que Platon : il ne vise pas, comme celui-ci, à une unité chimérique, ne laissant absolument aucune place à l'individu, cet élément constitutif et primordial de la société ; toutefois, se conformant en cela aux idées du temps, il est loin de rendre à la personne tous ses droits, toute sa liberté ; il déclare en termes formels que c'est une grave erreur de croire que chaque citoyen soit maître de lui-même, et il érige en principe que les citoyens appartiennent à l'État, attendu qu'ils en sont les éléments et que les parties sont subordonnées au tout. Appliquant ce principe, il concède à l'État des pouvoirs à peu près illimités sur la personne de ses membres ; il ne recule guère devant les conséquences extrêmes auxquelles peut mener le système ultra-réglementaire ; il édicte des dispositions sur les questions les plus personnelles ; il règle notamment les mariages et les relations des époux ; il défend de prendre soin des enfants qui naissent difformes ; il admet que la loi fixe le chiffre de la population ; quand ce chiffre est dépassé, il veut que les enfants nés en surnombre soient abandonnés, ou, si les mœurs répugnent à l'abandon, qu'on ait recours à l'avortement, mais avant que l'embryon ait reçu le sentiment et la vie : c'est de cette circonstance seule qu'il fait dépendre l'innocence ou la criminalité du fait. On voit ainsi Aristote avec sa logique impassible, et Platon avec ses ardentes aspirations,

Digitized by Google

aboutir à une violation à peu près égale des droits de l'humanité. Nous ne comprenons donc pas que l'on ait pu dire qu'Aristote part dans sa politique du principe de l'individualité, et qu'il en fait dériver toute l'organisation sociale; nous ne comprenons surtout pas qu'on ait pu lui reprocher d'anéantir la destinée sociale dans la destinée de l'homme individuel, de limiter constamment l'existence de l'État, de l'emprisonner dans une foule de conditions extérieures, pour atteindre au plus complet développement de l'individu.

*Éducation.* — Nous avons signalé parmi les idées justes d'Aristote certains principes qu'il émet au sujet de l'éducation; tout ce qu'il dit en cette matière n'est cependant pas à approuver; c'est ainsi qu'il revendique à tort, à notre avis, le monopole de l'éducation et de l'enseignement en faveur de l'État; nous avons, dans le cours de ce travail, exposé les principales considérations que l'on peut faire valoir pour l'existence côte à côte et l'action concurrente de l'éducation publique et de l'éducation privée; ne pouvant reproduire ici cette discussion, nous nous bornerons à mentionner quelques-uns des inconvénients et des dangers que présente le système préconisé par le Stagirite, savoir : les droits et la liberté des familles méconnus et violés; l'initiative et la spontanéité des individus entravées, si pas anéanties; enfin tous les membres de l'État condamnés à passer par un seul et même moule, façonné par la main, parfois habile, souvent maladroite et capricieuse du législateur; triple conséquence du système qui se résume en une seule : toutes les intelligences ramenées à une uniformité absolue et soumises à un asservissement complet. Il y a également lieu de faire observer que si Aristote s'étend longuement, de même que Platon, sur la musique et son enseignement, il n'emploie pas ce terme dans la même acception; au lieu de le prendre dans son sens large, il le prend dans son sens le plus étroit et le plus technique; le disciple est ainsi inférieur au maître dans les considérations qu'il présente sur la vertu, sur la science, et sur la manière dont les enfants et les jeunes gens seront initiés aux arts de la paix, à la justice, à la tempérance, et surtout à la philosophie et à la science en général.

*Souveraineté du génie.* — Aristote, qui avait établi et justifié le droit du peuple à la souveraineté, soumet le principe ainsi émis par lui à une dérogation importante en faveur du génie; à son avis, si dans un État un ou plusieurs individus ont une

Digitized by Google

telle supériorité de mérite qu'il n'y ait point d'assimilation possible entre eux et les autres citoyens, de tels hommes doivent être élevés à la suprême puissance : ce serait leur faire injure que de les réduire à l'égalité commune ; la loi n'est point faite pour eux, ils sont eux-mêmes la loi ; ils sont pour ainsi dire des dieux parmi les hommes. Nous pensons que cette thèse ne peut obtenir droit d'entrée dans la science, même à titre d'exception à une règle générale ; la science la rejette, croyons-nous, d'abord précisément parce qu'elle n'a et ne peut avoir qu'une valeur exceptionnelle, entièrement subordonnée aux faits, aux circonstances et aux conditions dans lesquelles elle reçoit application, alors que la science, au contraire, se constitue de principes, c'est-à-dire de règles présentant un caractère de généralité ; elle la rejette ensuite comme en opposition avec le droit de la majorité, avec le principe de la souveraineté du peuple, que mettent en pleine lumière des considérations si diverses de raison et de justice ; elle la rejette enfin, parce qu'elle sert ou peut servir à justifier et à excuser toutes les usurpations, tous les despotismes, et qu'elle provoque et favorise ainsi au plus haut point l'emploi de la force et de la ruse.

*Confusion entre le souverain et le gouvernement.* — Le Stagirite a commis une erreur qui s'est maintenue et perpétuée jusqu'au siècle dernier, en confondant le souverain avec le gouvernement ; c'est Rousseau le premier qui les a distingués l'un de l'autre, en établissant nettement la ligne de démarcation qui les sépare ; il est à noter toutefois que la confusion était plus compréhensible à l'époque d'Aristote qu'elle ne le serait aujourd'hui, les anciens mesurant la liberté ou la souveraineté du peuple précisément au degré de participation directe des citoyens au gouvernement.

*Erreurs économiques diverses.* — Nous terminerons cette revue des théories erronées d'Aristote par l'indication de certaines erreurs économiques qu'il a commises et qui sont en rapport intime avec sa politique.

On se rappelle que le Stagirite repousse par une argumentation décisive la communauté des biens préconisée par Platon ; malheureusement, quand il en vient à exposer son propre système en cette matière, il déroge au principe qu'il a lui-même émis et défendu, et il fait siennes les erreurs qu'il a victorieusement réfutées ; par une inconséquence singulière, il demande l'établissement indirect par les mœurs d'un régime dont il condamne



Digitized by Google

l'établissement direct par la loi, alors que les mêmes arguments doivent valoir contre la première de ces solutions aussi bien que contre la seconde ; il maintient la propriété individuelle, mais il veut que la pratique en rende l'usage commun entre les citoyens ; et ainsi le communisme, exclu en apparence, est en réalité rétabli, dans une mesure qui peut être et paraître faible d'abord, mais qui en fait ne peut manquer de s'accroître toujours davantage, jusqu'au point de devoir fatalement obtenir à la longue la consécration du législateur.

La société a besoin de science et de vertu ; mais ce ne sont pas ses seuls besoins ; elle en a encore d'un autre ordre : ce sont les besoins matériels, non moins indispensables, auxquels il est pourvu par le travail corporel ; Aristote ici n'a point su se soustraire au plus grand préjugé de son temps, le mépris du travail manuel. A ses yeux également, l'homme qui travaille pour un autre, bien plus, l'homme qui travaille pour lui-même, pour subvenir à ses propres besoins, ne peut être considéré comme véritablement libre. Travailler pour autrui, remplir une profession mécanique, sont des signes naturels et certains de dépendance, de servitude, d'inaptitude à la vertu ; il y a incompatibilité absolue entre cette dernière et le travail, par conséquent aussi entre celui-ci et la liberté. Aristote va tellement loin dans cette manière de voir qu'il est disposé à assimiler complétement l'artisan à l'esclave ; cette assimilation est d'ailleurs naturelle dans un système où le travail est le principe auquel est ramené l'esclavage ; par application de ce principe, il faut également voir des esclaves dans les agriculteurs, dans les artisans, dans les mercenaires, dans tous ceux qui travaillent pour subvenir à leurs besoins ou à ceux des autres. Les seuls hommes vraiment libres, les seuls véritables citoyens, sont ceux qui, entretenus et défrayés par les membres inférieurs de l'État, disposent du loisir nécessaire pour se consacrer aux seules occupations réellement dignes d'une âme libre, c'est-à-dire la politique, la guerre, la philosophie ; les travailleurs, par cela même qu'ils travaillent, ne peuvent avoir aucune part à la liberté et aux droits politiques : le travail dégrade et avilit ceux qui s'y livrent, les rend incapables de vertu, et ne permet de faire d'eux que des membres passifs et subordonnés, des sujets de l'État. Platon, après avoir proclamé frères tous les membres de l'État, établit une distribution de classes qui n'est pas sans quelque analogie avec le régime des castes ; la solution défendue

Digitized by Google

par le disciple n'est pas moins condamnable en elle-même, et elle apparaît sous certains rapports plus injuste encore, parce qu'on n'y reconnaît guère les aspirations élevées que révèle la conception du maître.

Aristote signale certains avantages attachés au commerce; mais, à côté de cela, il dirige contre lui les plus vives critiques; d'abord, il ne le reconnaît pas comme un mode naturel d'acquisition, et il fait remarquer, avec une intention de dénigrement, qu'il ne crée pas les biens, qu'il les déplace seulement; ensuite, il ne le fait pas dériver des besoins, mais de la soif des plaisirs; il lui attribue comme but, non la subsistance, non la satisfaction des besoins, non le nécessaire, mais la richesse, l'acquisition indéfinie de l'argent, et celle du superflu; enfin il lui reproche d'être illimité, tout comme les désirs de l'homme.

Ce qu'il réprouve encore tout particulièrement et de la manière la plus absolue dans le commerce, c'est l'intérêt tiré de l'argent : conformément à la destination pour laquelle il a été créé, l'argent n'est et ne peut être qu'un moyen d'échange; l'intérêt qu'on en tire le multiplie lui-même; c'est de l'argent issu d'argent, et il n'est point d'acquisition plus contraire à la nature.

On voit donc ici Aristote condamner et flétrir le commerce, l'intérêt, la circulation des capitaux, c'est-à-dire tout ce qui constitue la vie et forme le trait caractéristique de la civilisation des nations modernes; nous croyons inutile d'insister davantage sur ces erreurs par trop manifestes du grand philosophe de l'antiquité, du génie pratique par excellence : on les juge en les mentionnant.

*De quelques contradictions d'Aristote.* — Au tableau des vérités et des erreurs contenues dans la politique aristotélienne, il convient d'ajouter les contradictions qu'elle renferme, les conflits de principes et les oppositions de vues qu'elle présente. Le Stagirite donne pour fondements à l'État la sociabilité humaine, le droit, la justice, et aucune de ces notions ne le fait reculer devant l'esclavage, aucune ne le fait renoncer à prendre en mains la défense et à tenter la justification de cette odieuse institution. A maintes reprises il définit la cité une association d'êtres égaux, et cette définition ne l'empêche pas d'admettre dans son État les inégalités les plus flagrantes et les plus iniques : celle des esclaves et des hommes libres, celle des citoyens et des membres passifs de l'association. Le principe de la souveraineté du peuple est mis par lui en pleine lumière; et à ce

Digitized by Google

principe, il établit en faveur du génie une dérogation qui en est une négation, partielle, il est vrai, mais au plus haut point dangereuse et menaçante pour l'existence et l'observation du principe même. Il place la paix au-dessus de tout, il repousse la guerre comme but de l'État, il flétrit la conquête, et néanmoins il déclare naturelle et légitime la guerre faite par les Grecs contre les barbares, c'est-à-dire contre le genre humain presque tout entier. Les institutions purement militaires de certains peuples sont de sa part l'objet de vives critiques, et cependant il confère dans sa cité le monopole des droits politiques à la classe guerrière. Il réfute et rejette absolument la communauté des biens et l'égalité des fortunes, et il les préconise indirectement en demandant que l'usage rende la propriété commune. Il n'a guère que des reproches à adresser aux utopies platoniciennes et aux institutions spartiates, et cependant, dans son État parfait, il fait aux unes et aux autres de nombreux emprunts.

*De la source des mérites et des défauts, des théories vraies et des théories fausses d'Aristote.* — Si nous recherchons maintenant l'origine des idées justes et des idées fausses émises par Aristote, nous constaterons ce fait, qui peut paraître singulier au premier abord, mais qui s'explique toutefois parfaitement, que ses mérites comme ses défauts, ses erreurs comme ses théories vraies, découlent d'une seule et même source. Cette source n'est autre que le système, la méthode qu'il suit dans l'étude des problèmes de la politique : dans cette étude, c'est aux faits avant tout qu'il s'attache; leur attribuant une importance capitale en même temps qu'une espèce d'infaillibilité, le plus souvent il ne s'inquiète pas de leurs rapports avec la notion supérieure du droit; il se borne à les exposer avec exactitude, les acceptant sans mot dire, s'abstenant de les apprécier, et les consacrant en quelque sorte par ce silence. De là en même temps les vérités et les erreurs renfermées dans sa *Politique* : quand le fait qu'il rapporte est fondé en raison et en justice, le principe qu'il en tire est naturellement aussi juste et rationnel; quand, au contraire, le fait relaté par lui n'est ni légitime ni rationnel, la théorie qu'il en déduit est également en opposition avec les prescriptions de la justice et de la raison.

Justifions ce que nous avançons ici, et montrons en quelques lignes que c'est bien le sens observateur, positif, pratique, et la méthode expérimentale du Stagirite, qui, d'une part, lui ont fait découvrir les vérités les plus profondes et les plus remarquables,

Digitized by Google

et qui, d'autre part, lui ont fait consacrer les aberrations et les injustices les plus graves.

Les idées justes émises par lui ne sont pour la plupart, sinon toutes, disons-nous, que le résultat d'une observation exacte et d'une appréciation judicieuse de faits en eux-mêmes vrais et légitimes. Ainsi, ce sont évidemment les faits, c'est le vif sentiment qu'il a de la réalité et de ses exigences, qui lui font saisir tout ce que présentent de faux les utopies platoniciennes, et notamment : cette unité absolue de l'État, qu'il prouve impossible à réaliser à raison des éléments positifs divers compris dans l'association politique, la constituant et même lui donnant naissance ; cette fraternité universelle établie entre les membres de la cité, qu'il fait voir détruite par Platon lui-même anéantissant tout lien de famille ; enfin cette assimilation complète de la femme à l'homme dans la société et dans l'État, assimilation qu'il montre en opposition ouverte avec la diversité d'aptitudes des deux sexes que l'expérience met si pleinement en lumière. Il emprunte à cette dernière également la remarquable critique qu'il fait des constitutions de Sparte, de Crète et de Carthage, et qui peut être considérée sous bien des rapports comme un véritable modèle de jugement politique. Sa thèse que l'homme est un être naturellement sociable ou, comme il le dit, un animal politique, et qu'ainsi l'existence de l'État est naturelle, nécessaire, légitime, cette thèse n'est que la consécration de ce fait, que les hommes vivent partout et toujours en société. S'il a plus de confiance dans la garantie de la loi que dans celle que pourrait offrir la sagesse d'un prince, c'est surtout parce que l'expérience lui révèle combien les abus sont à craindre de la part de tout homme revêtu de la toute-puissance. Sa théorie du gouvernement des classes moyennes a dû lui être inspirée en grande partie par les faits ; il avait pu constater que les petits et les pauvres n'étaient guère capables de commander, que les grands et les riches étaient incapables d'obéir, et que les uns et les autres aspiraient toujours pour eux-mêmes à une domination exclusive et tyrannique, ce qui suscitait des révoltes continuelles du peuple dans les aristocraties, et des grands dans les démocraties ; de là il pouvait logiquement être amené à déduire que la suprématie politique devrait appartenir aux fortunes moyennes, à une classe intermédiaire, également éloignée de la grande richesse et de la grande pauvreté, classe naturellement disposée à se porter tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, pour tenir en

Digitized by Google

échec les deux éléments opposés et extrêmes de l'État, et maintenir ainsi celui-ci dans un juste équilibre. Ce sont les faits également qui fournissent au Stagirite la distinction des trois formes de gouvernement et par suite la distribution des matières de son ouvrage ; il est vrai que cette division était déjà connue avant lui ; mais il en fait une application et il lui donne des développements complétement originaux ; il ne se borne pas, en effet, à distinguer trois espèces de constitution ; dans chacune d'elles il reconnaît des catégories nouvelles, chacune d'elles est subdivisée par lui en une série d'autres, distinguées par leurs nuances particulières ; et toutes ces distinctions, il les puise dans l'histoire, dans la pratique. Notons ici en passant que nous devons à cette méthode d'Aristote bien des connaissances sur les constitutions et la politique des États anciens, et que, sans elle, sur bien des points, nous eussions été réduits à une ignorance complète. L'étude des faits est encore la source qui lui a permis de distinguer les trois modes divers par lesquels se manifeste et s'exerce la puissance publique, ou qui, en d'autres termes, lui a révélé l'existence dans tout État de trois pouvoirs distincts, le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire. C'est dans les faits aussi qu'il a puisé tous les éléments qui lui ont permis de tracer ce tableau incomparable et resté jusqu'ici sans pendant des causes générales et particulières des révolutions et des moyens de conservation des gouvernements. Enfin, pour ne pas prolonger davantage cette énumération, nous nous bornerons à signaler encore, comme évidemment inspirées par l'expérience, certaines vues profondément justes qu'il émet sur la valeur des choses, sur l'échange, sur la vente, la monnaie, le commerce, et sur la richesse en général.

D'autre part, disons-nous, ce sont également les faits qui sont la source des erreurs et des défauts d'Aristote. Ainsi, il accepte et il tente de justifier l'esclavage ; pourquoi ? Parce que l'esclavage était un fait, un fait universel de son temps, parce que c'était à cette époque une institution nécessaire, indispensable aux États, vu les conditions générales de leur organisation et de leur fonctionnement. Sa cité parfaite s'appuie sur la plus flagrante inégalité : d'une part, quelques privilégiés, jouissant de tous les droits et de tous les avantages ; d'autre part, la multitude déshéritée, réduite à une nullité politique complète et astreinte à tous les travaux d'un ordre inférieur ; tel est son idéal ; mais où en puise-t-il les éléments ? Dans la réalité même, dans la société de

Digitized by Google

son temps : son État parfait n'est, en dernière analyse, que la cité grecque portée à son plus haut degré de perfection, c'est-à-dire la cité grecque avec ses défauts et ses vices poussés à l'extrême, en dehors de quelques points où il la corrige avec plus ou moins de bonheur. S'il voue le plus profond mépris au travail manuel, s'il interdit aux membres de son État les professions mécaniques et les spéculations mercantiles, s'il condamne et flétrit l'industrie, le commerce et même l'agriculture, c'est que de son temps tous ceux qui s'y livraient en étaient punis par la déconsidération générale, et qu'il ne se soustrait pas aux préjugés de ses contemporains. La condition dans laquelle se trouvait la femme grecque était déplorable ; Aristote n'y introduit aucun changement : c'était un fait, on ne pouvait que s'y soumettre. Pour terminer, nous ferons observer que la méthode suivie par Aristote a donné à son œuvre des défauts qu'on n'a pas manqué de faire ressortir. Ainsi, sa *Politique* renferme deux parties distinctes : l'une où il trace ce qu'il considère comme absolument bon dans l'État, et l'autre où il expose ce qui en soi-même n'est pas bon ou ne l'est que relativement; or, il arrive que, précisément par la grande autorité qu'il attribue aux faits, il ne sépare pas toujours rigoureusement ces deux parties; de là une confusion et parfois des équivoques au plus haut point regrettables. Ainsi encore, il prononce contre la tyrannie la condamnation la plus formelle, et néanmoins il énumère avec complaisance les meilleurs moyens d'assurer son maintien; les procédés et les artifices qu'il indique à cette fin ont pu servir de modèles à un Machiavel; comment le Stagirite a-t-il pu introduire dans sa *Politique*, dont le but est cependant moral, des préceptes véritablement contraires à la morale ? C'est parce qu'il a pour système d'accepter les faits et de reconnaître avant tout l'autorité de l'expérience et de la réalité. C'est enfin en grande partie à la même source encore que l'on peut faire remonter la divergence des appréciations au sujet de ses préférences politiques, les uns voyant en lui un partisan de la royauté, d'autres le croyant favorable à l'aristocratie, d'autres encore le présentant comme un promoteur du gouvernement républicain, certains enfin en faisant un apologiste de la tyrannie.

Il ne faut cependant pas attribuer aux reproches ainsi adressés au Stagirite une portée exagérée.

Nous ne disons pas que les faits ne méritent aucune considération et qu'il n'y a pas lieu de s'en préoccuper; qu'on en tienne

Digitized by Google

compte, rien de plus juste, rien même de plus nécessaire; mais ce qui nous paraît inadmissible, c'est de confondre ce qui est avec ce qui devrait être; là est l'erreur que nous condamnons, et c'est celle qu'Aristote ne commet que trop souvent.

Nous ne disons pas non plus qu'il néglige entièrement la raison et les données qu'elle peut fournir par elle-même. Les vingt années qu'il a passées dans l'Académie ne sont pas sans avoir exercé quelque action sur son esprit; il n'est pas tout à fait dégagé de l'influence de Socrate et de Platon; les notions élevées, les idées purement spéculatives, les principes supérieurs, ne sont pas totalement exclus de son œuvre : un génie éminent comme le sien ne pouvait être à ce point exclusif, et, de même que les faits et l'histoire ne sont pas complétement écartés par Platon, le philosophe spiritualiste par excellence, de même la raison n'est pas absolument écartée par Aristote, le philosophe essentiellement positif et pratique. Mais la place qu'il lui accorde est trop petite; il laisse trop de côté les principes; il attribue aux faits une autorité plus grande que celle qui leur revient légitimement; il consulte l'histoire infiniment plus que la raison; en un mot, il a été avant tout historique, et il l'a été dans une mesure excessive, eu égard à la place qu'il concède à la raison.

Les conséquences auxquelles le système adopté par le Stagirite l'a fait aboutir, servent ou du moins devraient servir de leçon à ceux qui s'attachent exclusivement aux faits, qui ne remontent jamais aux principes, ou qui prétendent les trouver uniquement dans la réalité. Pour les politiques de cette école, il suffit qu'un fait existe pour qu'il soit légitime et qu'il faille le respecter; quiconque s'élève au-dessus de l'expérience et lui oppose un idéal, est considéré et traité par eux comme un utopiste : ce qui suffit à le juger et entraîne la condamnation de tout son système. Cependant, quoi qu'en pensent les esprits pratiques satisfaits de la réalité et dépourvus d'aspirations, l'homme est un être libre; les faits qui appartiennent à la politique sont des faits émanant de lui, partant des faits libres, qui peuvent se modifier sous l'influence de sa volonté, et c'est donc celle-ci, c'est-à-dire la pensée, qui régit le monde. Aristote lui-même nous en fournit un témoignage éclatant. Les institutions qu'il a le plus énergiquement défendues, parce qu'elles existaient partout, ont disparu avec les idées sur lesquelles elles s'appuyaient; l'égalité des hommes, au contraire, à laquelle, à l'instar de son temps, il por-

Digitized by Google

tait tant d'atteintes, est devenue en bien des points une réalité, qui est l'antithèse complète de la réalité des temps anciens. En résumé, quand on a pour principe d'accepter les faits et de leur trouver toujours une raison d'être, quand on reconnaît avant tout le droit du fait, il se peut que l'on consacre des solutions justes; mais il est plus certain encore qu'en même temps on accepte et on consacre les défauts, les imperfections et les abus de son temps; que, se soumettant au joug de la réalité, on confirme les préjugés et les vices de la société, et que, se faisant le défenseur des faits, on devient souvent aussi l'apologiste de l'injustice.

Nous avons fait connaître le jugement que nous croyions pouvoir porter sur l'œuvre politique de Platon d'abord, et sur celui d'Aristote ensuite. Il nous reste à soumettre au lecteur, en termes de conclusion, quelques considérations générales, qui sont déjà partiellement et implicitement renfermées dans ce que nous avons dit au cours de ce travail, mais qu'il est utile et nécessaire de formuler à nouveau, de présenter ici réunies et de développer, à l'effet de bien déterminer la place respective qui revient dans la science politique aux deux grands philosophes de l'antiquité.

Par l'appréciation spéciale que nous avons faite de chacun d'eux, on a déjà pu voir que nous ne partageons ni l'opinion de ceux qui les assimilent et les identifient complétement, les déclarant semblables en tout l'un à l'autre, ni l'opinion de ceux qui établissent entre eux une opposition absolue et ne laissant place à aucun trait commun. A notre avis, ce sont deux génies différents, deux génies opposés même, mais entre lesquels il n'est pas impossible de découvrir quelques traits de ressemblance ou du moins quelques points par lesquels ils se touchent. Ils se ressemblent par les idées qu'ils ont empruntées à leur époque et à la société dans laquelle ils vivaient, et surtout par celles qu'un enseignement de vingt années ne pouvait manquer de rendre communes au maître et au disciple. Ils diffèrent par les tendances diverses et les facultés propres de leur esprit, en d'autres termes, par ce qui constitue la personnalité de chacun d'eux.

Nombreuses surtout sont les différences que l'on peut ainsi signaler entre eux.

Et tout d'abord une différence qui frappe immédiatement, qui saute en quelque sorte aux yeux, c'est celle qui réside dans la forme sous laquelle les deux philosophes présentent leurs idées. Les œuvres de Platon sont toutes en forme de dialogues; elles

Digitized by Google

ont par suite, au point de vue scientifique, tous les défauts inhérents aux entretiens : elles manquent d'ordre; les pensées et les discussions s'y succèdent et s'y heurtent dans une grande confusion, qui, si elle n'est pas toujours réelle, est au moins toujours apparente. Sans doute, Platon a un but, il ne le perd même jamais de vue; mais les hasards de la conversation et des digressions incessantes semblent à chaque instant le lui faire oublier. Sans doute, ses idées forment dans leur ensemble un tout qui ne laisse pas d'être bien combiné et enchaîné; mais la pensée qui forme le lien commun est d'un ordre tellement élevé et d'une application si délicate, qu'il faut pour la découvrir et la reconnaître au milieu de ce désordre une certaine pénétration d'esprit ou une attention soutenue. Aristote n'emploie pas la forme du dialogue, et par là il échappe aux défauts qui en sont inséparables; tout est classé chez lui; tout a sa place, sinon toujours absolument rationnelle, au moins toujours raisonnée et méthodique; si l'ordre qu'il introduit dans la matière n'est pas parfait, du moins est-il satisfaisant; la science même a trouvé l'ordonnance de l'ensemble chez lui d'une régularité telle que depuis deux mille ans elle n'a fait le plus souvent que s'y conformer en grande partie. Aristote a ainsi donné à la politique une forme scientifique; c'est là entre son maître et lui une première différence, extérieure surtout, mais déjà considérable.

L'opposition entre le génie de l'un et celui de l'autre n'est pas moins facile à caractériser. Le propre du génie de Platon est de se concentrer dans son for intérieur, de replier sa pensée sur elle-même, pour découvrir les principes supérieurs dont l'observation rendrait la société et l'État aussi parfaits que possible, et que gouvernants et gouvernés ont partant pour devoir de chercher à réaliser dans la mesure la plus complète; dans cet ordre d'idées nous l'avons vu s'élever tellement haut qu'en bien des points il a tracé l'idéal que les hommes se sont depuis efforcés d'atteindre, qu'ils ont réalisé en partie, ou vers lequel la société de nos jours même doit encore tendre. Aristote aussi, sans doute, a son idéal; mais ce n'est pas ici qu'apparaît son originalité : sa cité parfaite ne fait que reproduire, ou des idées de Platon, ou les institutions et les règles sur lesquelles s'appuyaient les États de son temps. Son rôle n'est pas de signaler et de mettre en lumière les défauts et les abus de la société, en mettant en regard sa mission rationnelle et les devoirs que celle-ci lui impose. Son génie propre se manifeste dans l'étude

Digitized by Google

qu'il fait de la politique pratique, des gouvernements positifs, des constitutions de tous les peuples, en un mot dans ses études sur ce qui a été ou ce qui est. Toutes les parties de son ouvrage qui sont consacrées à cet objet sont des plus remarquables, et chacune d'elles mérite une mention particulière; ainsi : le livre Ier, où il décompose et analyse avec une rigoureuse exactitude les éléments qui constituent la famille et la société; — le livre II, où il fait preuve du jugement politique le plus profond, le plus sagace et le plus indépendant, dans l'examen et la critique des constitutions, positives ou imaginaires, réputées les plus parfaites; — le livre III, qui renferme les vues les plus exactes sur la théorie du citoyen et sur celle de la souveraineté; — les livres VI et VII, qui épuisent ou à peu près l'étude des gouvernements pratiques anciens; — enfin le livre VIII, le plus remarquable de tous, où se trouve un tableau que l'on peut dire complet des causes de révolution et des moyens de conservation pour toutes les formes de gouvernement. C'est dans tous ces livres que se montre le génie personnel d'Aristote; c'est là qu'il est lui-même : il y était assurément sans modèle, peut-être y est-il aussi sans rival.

Nous venons de constater que le maître et le disciple avaient chacun leur génie propre; la différence de génie entraînait naturellement avec elle une différence de méthode. Aussi voit-on Platon consulter avant tout et directement la raison; c'est à elle qu'il s'adresse pour savoir quelles sont les lois et les conditions de l'organisation de la société politique. Aristote, au contraire, prend surtout pour guides les faits, l'expérience, l'histoire. La méthode de l'un est une méthode de construction : il élève un édifice; celle de l'autre est une méthode d'observation : il étudie des constructions déjà élevées. Seulement, répétons-le, il faut renfermer dans ses justes limites l'opposition que l'on établit généralement entre Platon et Aristote; d'ordinaire on les considère et on les représente comme ayant été, dans le développement de la philosophie socratique, le premier le chef de l'idéalisme, et le second le chef de l'école expérimentale; mais il ne faudrait pas conclure de là que Platon n'a en rien tenu compte des données fournies par l'expérience; il ne faudrait pas en conclure non plus qu'Aristote n'a rien vu ni admis au delà des faits et en dehors des sens. La politique platonicienne renferme plus d'une idée juste empruntée à la réalité, comme de son côté la politique aristotélienne fait parfois appel à la raison

Digitized by Google

pure. Il reste néanmoins vrai de dire que Platon est surtout un publiciste rationnel et spéculatif, et Aristote un publiciste historique et positif. L'opposition communément admise entre eux est donc fondée, mais à la condition de ne pas être exagérée : chacun d'eux a puisé principalement à l'une des sources de nos connaissances, mais sans négliger complétement l'autre; autrement dit, chacun a eu recours aux deux sources de nos connaissances, mais en s'attachant spécialement à l'une, conformément à ses tendances et à ses prédilections particulières.

En résumé, on peut dire que Platon est le fondateur de la politique idéale, et qu'Aristote a créé la politique en tant que science d'observation, qu'il est le fondateur de la politique expérimentale; on caractérise ainsi les deux philosophes par ce qui forme le trait saillant et dominant de chacun d'eux.

A cette différence générale nous ajouterons encore les divergences les plus accentuées que présentent les idées des deux philosophes. On a dit avec raison, pensons-nous, que la politique d'Aristote, tout en étant loin de respecter la liberté de l'individu, est cependant beaucoup plus libérale, beaucoup plus démocratique ou populaire que celle de Platon. Celui-ci préconise ouvertement l'absolutisme. Dans le *Politique*, il fait du roi le pasteur du peuple, le chef de famille de la société, et il l'arme des pouvoirs les plus illimités, y compris celui de faire et d'assurer le bonheur de ses sujets, par toutes les voies possibles, avec ou sans lois, par la douceur ou par la contrainte. La *République* reproduit le même principe, mais en adoptant un autre mode d'application : le pouvoir est conféré aux plus dignes, c'est-à-dire aux philosophes, et l'État, représenté et régi par eux, a un pouvoir absolu sur ses membres, qui lui appartiennent corps et âme; s'il n'y a pas une identité complète, il y a toutefois une certaine analogie entre le système des classes de la *République* et le régime des castes de l'Orient; la classe des philosophes n'est pas sans affinité avec celle des prêtres de l'Inde. Enfin les *Lois* apportent bien quelques adoucissements à ce système et empruntent certains traits aux constitutions grecques et populaires; mais ce sont des concessions que Platon ne fait qu'avec peine et en les restreignant le plus possible. Aristote, au contraire, définit la cité une association d'êtres libres et égaux. Il ne confond pas l'État avec la famille; il montre avec précision que celle-ci s'appuie sur l'autorité et l'obéissance, et celui-là, sur la liberté et l'égalité. En thèse générale et sauf certaines restrictions qui théoriquement

Digitized by Google

n'entament pas le principe, il se prononce en faveur de la souveraineté de la multitude ou de la majorité. Il préfère la garantie de la loi à celle que pourrait offrir un individu quelconque revêtu du pouvoir suprême. Il ne condamne pas plus la monarchie qu'aucune autre forme de gouvernement, pourvu que l'intérêt général serve toujours de règle de conduite aux gouvernants; mais ses préférences le portent vers une république tempérée, où dominerait la classe intermédiaire. Sans doute, il attente en bien des points à la liberté; il méconnaît son principe d'égalité par les priviléges qu'il accorde à quelques-uns et par l'asservissement auquel il condamne le grand nombre; il professe un souverain mépris pour le travail manuel et ne l'admet pas au partage des droits de cité; mais, dans tout cela, il va moins loin que son maître, et le plus souvent, quand il commet des erreurs, c'est qu'il ne sait pas s'élever au-dessus des préjugés de son temps; il n'y ajoute pas, comme son maître, une série d'erreurs nouvelles. En somme, une part étant faite aux idées de l'époque, on peut jusqu'à un certain point voir dans le Stagirite un libéral, ou du moins on ne peut pas voir en lui un autoritaire, un partisan du principe d'autorité aussi absolu, aussi radical que Platon.

Dans la science, la solution d'une question a souvent pour effet de faire naître des questions nouvelles. Ainsi, Platon et Aristote ont été reconnus deux génies différents : il s'est maintenant présenté la question de savoir lequel de ces deux génies devait être considéré comme supérieur à l'autre.

Comme on pouvait s'y attendre, les avis sont partagés : les uns accordent la première place au maître, les autres donnent la préférence au disciple. Nous ne rapporterons ici que l'opinion des publicistes qui s'expriment le plus catégoriquement dans l'un et l'autre sens. M. Barthélemy-Saint-Hilaire déclare que, pour passer de Platon à son disciple, il faut déjà descendre; que si grand que soit ce dernier, il est bien loin de son maître, et que ses mérites, tout en l'emportant de beaucoup sur ses défauts, sont très-inférieurs à ceux de Platon ; cela n'empêche pas toutefois le même auteur de reconnaître comme une louange bien haute à adresser au Stagirite que, sauf la théorie de l'esclavage, il n'a pas commis une erreur dans sa politique. M. Laboulaye, au contraire, est d'avis (1) que, de tous les hommes qui ont étudié

(1) *La liberté antique et la liberté moderne.*

Digitized by Google

la politique, le plus profond et le plus sage est Aristote ; il comprend que des philosophes et des théologiens préfèrent Platon à son disciple ; mais, en politique, la question lui paraît jugée sans appel : Platon est un admirable moraliste ; mais s'il nous inspire l'amour de la justice, il ne nous apprend que peu de chose sur la science du gouvernement. Ces opinions si opposées peuvent facilement s'expliquer : elles dérivent en grande partie de la différence même dans l'esprit et dans les préférences particulières et personnelles de ceux qui les partagent. Quand on a l'esprit porté à l'étude des questions de haute philosophie et de pure spéculation, quand on recherche surtout les notions élevées et les principes supérieurs, on est naturellement enclin à attribuer le premier rang à Platon. Ceux, au contraire, qui sont doués d'un esprit essentiellement observateur et positif, dont les prédilections sont toutes pour l'étude des faits et de la réalité, sont par là même généralement poussés à préférer le disciple.

Pour notre part, n'adoptant ni l'une ni l'autre de ces opinions, nous n'hésitons pas à mettre sur le même rang l'un et l'autre des deux grands philosophes de l'antiquité.

Platon et Aristote sont deux génies différents, et chacun d'eux est supérieur dans ce qui constitue la marque caractéristique de son génie, dans ce qui fait sa personnalité, son originalité. L'individualité du maître réside dans ses recherches sur les principes supérieurs et dans sa conception de l'idéal ; celle du disciple réside dans l'étude des faits et dans sa conception de la réalité ; et le mérite propre de chacun d'eux se trouve dans ce qui forme l'objet spécial ou principal de ses recherches.

Peut-être cependant pourrait-on dire en faveur du Stagirite que, venu après Platon, il a ajouté quelque chose à la politique telle que celui-ci l'avait comprise : Platon n'avait eu en vue que l'idéal ; Aristote reconnaît à la fois les droits de l'idéal et ceux de l'expérience et de la réalité ; il cherche à les combiner et à les concilier, à faire à chacun sa part, à unir la spéculation et la déduction à l'observation et à l'analyse, bien qu'il accorde toutefois à ces dernières une place tout à fait prépondérante ; il a ainsi compris la politique d'une manière plus large, et, le premier, il est parvenu à une conception complète de cette science. Cette considération n'est pas sans valeur. Mais ne revient-elle pas à dire que l'un des philosophes est supérieur à l'autre en ce que, venu après lui, il s'est principalement placé

Digitized by Google

à un point de vue nouveau ou en grande partie négligé jusque-là? Et dès lors, en supposant que l'auteur de la *République* eût suivi l'auteur de la *Politique* au lieu de le précéder, la même considération n'eût-elle pas pu être invoquée pour revendiquer la supériorité en faveur de Platon, puisque c'est lui alors qui aurait traité les problèmes politiques à un point de vue nouveau, qui aurait ajouté quelque chose à la science politique telle que l'aurait comprise son prédécesseur? Nous croyons donc pouvoir nous en tenir à notre opinion, et voir dans Platon et Aristote deux génies égaux, deux génies qui se complètent : le disciple a d'abord compris la science politique comme le maître, en lui reconnaissant la mission de rechercher les conditions de l'État parfait; seulement ses conceptions à ce point de vue sont tout à fait inférieures; mais, en outre, à cette première étude le Stagirite a ajouté celle de la politique pratique, des constitutions positives, des gouvernements établis, et en cela son œuvre possède un mérite qu'aucun autre ne partage avec lui.

Pour bien juger le débat, il faut l'agrandir, il faut le généraliser. En procédant ainsi, nous justifierons pleinement notre opinion, pensons-nous, et en même temps nous donnerons à cet essai une conclusion générale.

Ne nous demandons donc pas si l'un des deux philosophes est supérieur à l'autre. Prenant le trait dominant de l'œuvre de chacun d'eux, demandons-nous lequel de ces traits est essentiel ou le plus essentiel à la science politique, lequel forme l'élément constitutif de celle-ci. Platon recherche avant tout ce que l'État devrait être; Aristote recherche principalement ce que l'État est en fait. Le premier consulte surtout la raison; le second recourt presque exclusivement à l'histoire et à la réalité. Posons-nous en conséquence cette question : Que faut-il savoir? Ce qui doit être ou ce qui est, et est-ce la raison, ou sont-ce les faits qu'il faut consulter?

Ramenée à ces termes, la question ne nous paraît pas douteuse, et nous avons même peine à comprendre qu'elle puisse être débattue. A notre avis, il y a une nécessité égale et également évidente à connaître et ce qui est et ce qui doit être, à s'éclairer et des lumières de la raison et des enseignements de l'histoire.

Il faut savoir ce qui doit être, et à cette fin s'adresser directement à l'intelligence et à la conscience; car, se contenter toujours de ce qui est, c'est accepter et consacrer les défauts, les vices, les abus, toutes les imperfections de la société; c'est renoncer à

Digitized by Google

juger les hommes et les institutions au nom de la conscience et des principes supérieurs; c'est enfin nier le progrès, ou tout au moins l'abandonner au hasard, et par suite faire marcher l'humanité en aveugle; en un mot, c'est reconnaître uniquement le droit du fait, et partant souvent le droit de la force.

Il faut aussi savoir ce qui est, et pour cela consulter l'histoire et la réalité; par elles on apprendra quels sont les défauts et les vices, quels sont les mérites et les qualités dont l'homme fait le plus ordinairement preuve dans la vie sociale et politique; tout en ne se laissant pas dominer par les faits au point de confondre ce qui n'est que difficile avec ce qui est absolument impossible, il faut encore avoir la connaissance de ce qui est, pour ne pas se livrer à des aspirations chimériques, à de vaines utopies, pour ne pas trahir une privation complète de sens pratique; enfin il faut aussi savoir ce qui est, pour pouvoir concevoir un idéal rationnel, car on ne peut évidemment améliorer et perfectionner qu'une chose que l'on connaît.

Les deux opinions exclusives que nous repoussons trouvent l'une et l'autre dans les faits la condamnation la plus formelle. A ceux qui prétendent que l'on peut ne faire appel qu'à la raison, nous opposons toutes les utopies politiques et particulièrement socialistes auxquelles leur système a donné champ libre, et l'échec complet qu'ont subi toutes celles d'entre elles qui ont été soumises à l'épreuve d'une réalisation pratique. A ceux qui admettent l'autorité exclusive du fait, nous rappellerons une institution qui a existé partout, l'esclavage, qui, dans leur système, était parfaitement légitime, et contre laquelle, si elle existait encore, ils ne pourraient élever aucune objection : cependant qui pourrait aujourd'hui s'abstenir de flétrir l'esclavage, à moins d'être entièrement dépourvu du sentiment de la dignité humaine ?

Il est un reproche que l'on adresse souvent aux sciences morales et politiques : Elles sont, dit-on, bien inférieures aux sciences physiques, à la différence desquelles elles sont loin d'avoir atteint à une existence et à une organisation véritablement scientifiques; tandis que les solutions des unes présentent la plus grande certitude, les solutions des autres n'offrent qu'un caractère purement conjectural. Après avoir établi ce contraste entre les deux ordres de sciences, on en recherche la cause, et on la trouve dans la marche opposée que l'on suit dans l'un et dans l'autre; dans les sciences de l'ordre matériel, on s'appuie sur l'expérience; dans les sciences de l'ordre moral, on

Digitized by Google

s'appuie sur la raison consultée en elle-même ; et voilà pourquoi, prétend-on, les premières sont tant supérieures aux dernières, voilà pourquoi dans celles-là on se rapproche de plus en plus du but, tandis que dans celles-ci on s'en éloigne ou du moins on n'avance pas. La conclusion que l'on tire de là, c'est qu'il faut étendre aux unes la méthode adoptée pour les autres : dans les sciences philosophiques comme dans les sciences positives, il faut exclusivement observer et étudier les faits, les décomposer, les analyser, les classer, et alors seulement en déduire des principes, qui ne peuvent être que certains et incontestables, puisqu'ils ne sont plus pour ainsi dire que l'expression de la nature même des choses. La méthode ainsi recommandée à l'exclusion de toute autre, c'est la méthode baconienne, n'autorisant de propositions générales que lorsqu'une patiente et minutieuse expérimentation les rend avérées et indéniables.

Nous contestons absolument le bien fondé de l'assimilation que l'on prétend établir entre les deux ordres de sciences, ainsi que la légitimité des conséquences qu'on en fait découler. On soutient que les solutions des sciences morales et politiques sont moins certaines, qu'elles sont plus conjecturales que celles des sciences physiques. Ce point ne saurait être révoqué en doute, du moins si on ne l'étend pas au delà de ses limites légitimes. Mais faut-il l'attribuer à la diversité des méthodes employées dans les unes et dans les autres? Non; la cause primordiale, nous dirons même la cause inéluctable, se trouve dans la nature propre de chacun des deux ordres de sciences, dans la différence de leur objet, dans les caractères opposés des faits sur lesquels ils portent. Quels sont les faits qui sont du domaine des sciences positives? Mais ce sont des faits nécessaires, invariables, qui ne peuvent pas être ou ne point être, qui ne peuvent pas être d'une manière ou d'une autre, en un mot qui ont un caractère fatal, et que l'on ne saurait en conséquence voir et comprendre de deux manières différentes. Prenons des exemples. La physique enseigne que tous les corps sont impénétrables, divisibles, poreux, compressibles, élastiques, etc. Nous demandons s'il est possible de constater des faits qui controuvent les propriétés ainsi reconnues communes à tous les corps, s'il est possible de poser des faits qui les démentent, partant si l'on pourrait nier ou contester les affirmations émises à cet égard par les physiciens? Évidemment non. Dans les sciences morales et politiques, au contraire, les faits émanent de la volonté de l'homme ; ils ne sont pas néces-



Digitized by Google

saires et invariables; ils sont libres et variables; ils peuvent être contradictoires, ils ne peuvent manquer de l'être parfois ou même souvent; et ainsi, de ce que, dans telle situation donnée, tels hommes ou tels peuples se sont conduits de telle ou telle manière, jamais on ne peut conclure que tous les hommes et tous les peuples, dans la même situation, se comporteront nécessairement de la même manière. Prenons également des exemples. La plupart des nations modernes vivent sous un régime de liberté mitigée; est-il permis ici de généraliser, et de soutenir que les peuples devront à tout jamais se contenter d'une liberté incomplète? Le gouvernement républicain a déjà succombé bien des fois; tous les essais de monarchie constitutionnelle représentative n'ont pas répondu aux espérances qu'ils avaient fait naître; peut-on conclure de là qu'il faut renoncer à ces deux systèmes politiques? Mais les faits mêmes repousseraient la thèse ainsi déduite des faits. Les sciences morales et politiques ont donc pour objet des faits qui peuvent se contredire, tandis qu'il n'y a pas de contradiction possible dans les sciences naturelles. De plus, les faits qui sont du domaine de l'activité libre des hommes, n'apparaissent pas absolument les mêmes à tous les esprits; nul ne peut contester dans les sciences physiques que tel phénomène est bien réel et qu'il est dû à telle cause; mais dans les sciences philosophiques, les causes sont ou peuvent être multiples; les mêmes effets peuvent être rapportés par les uns à telles causes, par les autres à telles autres causes, sans que l'on puisse nécessairement pour cela accuser les premiers ou les derniers de nier l'évidence; ainsi, une révolution éclate dans un pays : n'y aura-t-il jamais qu'une seule opinion sur les causes qui l'ont produite? N'arrivera-t-il pas le plus souvent que les uns l'attribueront aux fautes commises par les gouvernants, et les autres aux prétentions excessives de ceux qui font la révolution? Que faut-il conclure de tout ce qui précède? Qu'il n'est pas possible d'assimiler deux ordres de sciences entièrement différents, dont l'un se rapporte à la matière, et l'autre à l'esprit, dont l'un a pour objet des faits soumis à des lois fatales, et l'autre des faits subordonnés à la volonté libre des hommes, dont l'un enfin a pour objet des faits qui ne peuvent ni se contredire ni être interprétés diversement, et l'autre, des faits qui peuvent être en contradiction entre eux et que chacun apprécie à sa manière. Ce n'est donc pas dans la diversité des méthodes employées, mais bien dans la nature

Digitized by Google

même des choses, qu'il faut chercher la cause de la certitude absolue des lois physiques et du caractère conjectural des solutions des sciences philosophiques. Même dans ces dernières d'ailleurs, nous pourrions signaler plus d'un principe aussi certain et aussi manifeste que la plus évidente des règles de la physique; ainsi, est-il dans l'ordre matériel une loi plus incontestable que celle en vertu de laquelle la philosophie proclame le droit de tous les hommes à la liberté et à l'égalité? Il est permis d'en douter. Seulement, nous le reconnaissons, quand on en arrive aux questions d'application et d'organisation, les solutions auxquelles on aboutit n'offrent plus la même certitude; mais ce n'est nullement là une marque d'infériorité; l'absence de certitude absolue que l'on signale ici, dérive précisément de ce qui constitue la supériorité de l'homme sur le reste de la création, c'est-à-dire de sa liberté même et de l'usage qu'il en fait, soit dans sa conduite, soit dans ses jugements.

Les partisans de la politique purement expérimentale croient avoir trouvé un argument décisif en leur faveur, en avançant que les plus grands publicistes ne sont pas les théoriciens, les rêveurs, les logiciens, formés à l'école de Platon, mais les observateurs, les empiriques, formés à l'école d'Aristote, et ils citent notamment parmi ces derniers Machiavel, Bodin, Montesquieu, Locke et Tocqueville. Ainsi serait établie cette double thèse : la première, que la politique empirique est la seule vraie, et que la politique spéculative est absolument fausse; la seconde, que le Stagirite est supérieur à son maître, en ce qu'il a fait entrer la politique dans une voie nouvelle, où l'ont suivi les penseurs les plus éminents.

Platon et Aristote ont l'un et l'autre fait école. Mais est-il vrai de dire que leurs successeurs et imitateurs les plus réputés ont adopté d'une manière tout à fait exclusive, soit la méthode et le système du premier, soit la méthode et le système du second? Est-il surtout exact de soutenir que les penseurs les plus éminents ont uniquement consulté les faits, l'histoire, la réalité, qu'ils ont exclusivement fait de la politique empirique? Nous n'hésitons pas à répondre négativement. L'objet spécial de cet essai ne nous permet pas de donner à l'examen de cette question tous les développements qu'elle comporte; nous ne prendrons donc que les publicistes les plus célèbres que l'on revendique comme appartenant à la politique expérimentale, et nous établirons en peu de mots que s'ils ont principalement étudié et

Digitized by Google

consulté les faits, cela ne les a néanmoins pas empêchés d'avoir leurs préférences, de reconnaître les droits de l'idéal, et, pour le déterminer, de s'élever au-dessus des faits, et de s'adresser à la raison en la consultant directement et en elle-même.

Ainsi, au milieu de toutes les contradictions, réelles ou apparentes, que présente la politique de Machiavel, ne le voit-on pas manifester des préférences bien arrêtées? Ne se déclare-t-il pas pour le peuple contre les princes? N'éprouve-t-il pas un ardent amour pour la liberté, et ne repousse-t-il pas le despotisme? Ne démontre-t-il pas que la liberté est bonne, que le peuple vaut plus que les monarques, et que le gouvernement populaire est supérieur au gouvernement monarchique? On le voit donc : Machiavel n'est pas exclusivement un observateur qui constate des faits; c'est aussi un politique qui a ses préférences; il n'accepte pas tous les faits, il choisit parmi eux, il les soumet au contrôle de la raison. Certes, il est avant tout un politique empirique; la politique chez lui n'est même pas une science, c'est un art; est-ce à dire cependant qu'il n'accorde pas la plus petite place aux questions de pure spéculation? Assurément non. Il étudie peu ces problèmes, soit; il n'y fait guère preuve d'originalité, soit encore; mais toujours est-il qu'il se livre aussi à des considérations purement abstraites sur l'origine des sociétés et des gouvernements, sur leurs formes, sur leurs inconvénients, et sur l'ordre dans lequel ils se suivent. L'idéal et la raison occupent aussi une place dans la politique de Bodin; ainsi, la meilleure forme de gouvernement n'est-elle pas à son avis la monarchie, à la condition de gouverner aristocratiquement et populairement, c'est-à-dire en donnant quelque chose au mérite aristocratique et à l'égalité populaire? Ne combat-il pas une institution bien établie, l'esclavage? Ne défend-il pas la justice avec Platon? Ne soutient-il pas que la souveraineté politique ne peut s'élever au-dessus de la justice et des lois de Dieu? Ce n'est pas Montesquieu non plus qui se laisse dominer par les faits au point de ne reconnaître d'autre autorité que la leur, lui qui place le juste primitif et éternel au-dessus du juste légal, lui qui condamne et flétrit l'esclavage, l'intolérance, la torture, la barbarie dans les peines, le despotisme, etc., lui qui ainsi n'hésite pas à porter la main sur des institutions et des règles admises sans conteste dans la politique de son temps. Est-ce à plus juste titre qu'on pourrait représenter Locke comme un politique purement empirique? Mais ne repousse-t-il pas l'escla-

Digitized by Google

vage? N'enseigne-t-il pas que la société n'a point un pouvoir absolu sur les individus, qu'elle doit respecter la vie, la liberté et les biens de chacun, que le pouvoir législatif est le pouvoir suprême et souverain, mais qu'il n'est pas absolu, qu'il doit se conformer aux lois de nature? N'émet-il pas les idées les plus justes sur la liberté? Pourrait-on raisonnablement soutenir que c'est dans les faits qu'il a trouvé ces belles doctrines? Tocqueville également a un idéal, et il le met en lumière en montrant que la faiblesse des sociétés modernes a sa source dans la centralisation, et que leur force véritable doit être cherchée et placée dans la liberté individuelle et dans l'association. De ces quelques considérations, il suit qu'il est absolument contraire à la vérité de prétendre que les publicistes les plus illustres se sont uniquement attachés aux faits, et de conclure de là que la spéculation doit être entièrement exclue de la science politique, et que celle-ci ne doit avoir d'autre objet et d'autre autorité que les faits.

Résumons-nous et concluons.

Il y a une science politique, une science qui a pour objet l'État. Cette science étudie l'État à un double point de vue : elle l'étudie dans l'organisation qu'il reçoit en fait, dans les formes spéciales qu'il revêt, dans les règles particulières suivant lesquelles il est constitué, dans les causes qui le maintiennent et celles qui le renversent, en un mot dans son existence positive et dans les conditions diverses de cette existence ; — elle l'étudie aussi *in abstracto*, considéré en général, dans sa nature et son principe propres, dans ses conditions immuables ou essentielles, dans ses fonctions, ses devoirs et ses droits naturels, dans les lois de son existence et de son développement, en un mot dans son organisation rationnelle et idéale. Dans les deux ordres de recherches que comprend ainsi la science politique, il faut puiser aux deux sources des connaissances de l'homme, c'est-à-dire la réalité ou l'expérience, et la conscience ou la raison pure. Ce ne sont pas les faits seuls qui doivent entrer en ligne de compte, car la constatation d'un fait, quelque général qu'il soit, prouve son existence, sa réalité, jamais sa légitimité. Il ne faut ni refuser ni interdire d'interroger la raison, comme si la raison que Dieu nous a donnée ne pouvait que nous tromper et nous égarer. Il faut à la fois s'éclairer et des enseignements de l'histoire, et des lumières de la raison pure : la première nous apprend ce qui est et ce qui a été, ce qui est possible, impossible ou du moins diffi-

Digitized by Google

cile; elle peut fournir les indications les plus utiles à la raison, et par là l'empêcher de faire fausse route, ou la mettre sur la voie de la vérité; la seconde nous révèle ce qui est juste et ce qui est injuste, partant ce qu'il faut approuver et ce qu'il faut condamner, enfin ce qui devrait être. Les questions et les problèmes de la politique présentent les plus graves difficultés; dès lors on ne saurait s'entourer de trop de garanties pour rendre dignes de confiance les solutions auxquelles on aboutit; utilisons donc les facultés diverses dont nous sommes doués et qui nous permettent d'acquérir des connaissances et de découvrir la vérité; nous avons la raison, et nous avons l'observation; ne sacrifions aucune des deux à l'autre; employons-les au contraire également. Si les deux voies nous conduisent aux mêmes résultats, ceux-ci peuvent nous inspirer confiance; nous possédons la vérité et la certitude, tout au moins nous pouvons avoir des convictions légitimes, dans les limites permises à des êtres imparfaits et faillibles comme l'homme. Si les résultats sont opposés, redoublons d'efforts, faisons de nouvelles investigations, jusqu'à ce que l'accord s'établisse et que l'évidence de la vérité amène une harmonieuse conformité entre les faits et la raison. Ainsi, pensons-nous, doit être comprise la science politique pour l'être d'une manière rationnelle et complète. C'est ainsi également qu'elle est comprise et traitée par Platon et par Aristote, si l'on réunit et combine les œuvres politiques du maître et du disciple; et c'est pourquoi, disons-nous en terminant, nous croyons devoir les désigner en commun comme les fondateurs de la science politique.

Digitized by Google

# TABLE DES MATIÈRES.

## INTRODUCTION.

Pages.

I. Objet de ce travail. . . . . 1
II. Les connaissances politiques avant Platon et Aristote. . . . 6

## LIVRE PREMIER. — PLATON.

Vie et œuvres de Platon. . . . . 31

### TITRE PREMIER.

### LE POLITIQUE OU DE LA ROYAUTÉ.

Objet de ce dialogue. — Définition de la politique. — Mission de l'État. — Le gouvernement parfait et les gouvernements positifs . . 34
Traits essentiels de la politique de Platon. — Division des formes de gouvernement. — Rapports de la religion et de l'État. . . 41

### TITRE II.

### LA RÉPUBLIQUE.

Observations préliminaires . . . . . 50
I. Objet de ce dialogue. L'État idéal. — Influences qui ont agi sur Platon dans la conception de son État idéal. — Caractère propre et objet véritable de la *République*. — Méthode de Platon . . . . . 52
II. Principe de l'unité de l'État. — La liberté antique et la liberté moderne. . . . . 74
III. Origine de l'État. — Les classes. — La justice, base de l'État . 89
IV. Communauté des biens . . . . . 105
V. La femme dans la famille et dans la société. . . . . 113
VI. L'éducation. — Rapports de la morale et de la politique . . . 132
VII. Gouvernement de la philosophie. . . . . 152
VIII. Droit de guerre. — Esclavage . . . . . 161
IX. Théorie des gouvernements et de leurs révolutions . . . . 166
Appendice . . . . . 177

Digitized by Google

## TITRE III.

### LES LOIS.

Pages.
I. Objet de ce dialogue . . . . . 181
II. Principes généraux concernant les lois et la politique. . . . 183
III. Dangers du changement. Nécessité de l'uniformité et moyens de l'établir . . . . . 192
IV. La religion et le culte. . . . . 207
V. La propriété . . . . . 218
VI. La famille . . . . . 227
VII. L'éducation. . . . . 232
VIII. Les conditions les plus favorables pour l'établissement d'un bon gouvernement . . . . . 240
IX. Théorie du gouvernement tempéré . . . . . 244
X. Les classes . . . . . 248
XI. Les magistratures . . . . . 250
XII. Les esclaves et les étrangers. — Voyages des citoyens à l'étranger. 258
XIII. L'agriculture, l'industrie et le commerce . . . . . 265
XIV. Organisation judiciaire et système pénal . . . . . 269
Appendice. . . . . 295

Des différences entre la *République* et les *Lois* . . . . . 297
Appréciation générale sur Platon . . . . . 302

## LIVRE II. — ARISTOTE.

Vie et œuvres d'Aristote. . . . . 345

### CHAPITRE Ier. — Examen de diverses constitutions idéales ou positives.

A. *Constitutions idéales.*

I. La *République* de Platon . . . . . 348
II. Les *Lois* de Platon. . . . . 350
III. Phaléas de Chalcédoine . . . . . 351
IV. Hippodamus de Milet . . . . . 353

B. *Constitutions positives.*

I. Constitution de Lacédémone . . . . . 356
II. Constitution de la Crète . . . . . 362
III. Constitution de Carthage . . . . . 365

### CHAPITRE II. — Théories sociales.

I. Origine de l'État . . . . . 369
II. L'esclavage . . . . . 372

Digitized by Google

Pages.
III. La propriété. Notions économiques . . . . . 381
IV. La femme et les enfants ; le pouvoir marital et le pouvoir paternel. 386
V. Différences entre l'État et la famille . . . . . 388

## CHAPITRE III. — Théories politiques.

I. Théorie du citoyen . . . . . 390
II. Théorie du but de l'État . . . . . 395 +
III. Théorie de la souveraineté . . . . . 397 +
IV. De l'ostracisme . . . . . 410
V. Division des gouvernements et des constitutions . . . . . 412

## CHAPITRE IV. — Théorie générale de la cité parfaite.

I. Objet de ce chapitre . . . . . 417
II. Du but de l'État . . . . . 418
III. Conditions matérielles de la cité parfaite . . . . . 422
IV. Conditions morales de la cité parfaite . . . . . 427
V. Des éléments indispensables à l'existence de l'État ; des fonctions et des classes sociales ; des droits politiques. . . . . 429
VI. La propriété . . . . . 433
VII. Droit absolu de l'État sur les citoyens . . . . . 437 +
VIII. L'éducation. . . . . 440
IX. De la cité parfaite d'Aristote comparée à la cité parfaite de Platon. 452 +

## CHAPITRE V. — Des constitutions positives ou imparfaites.

Objet de ce chapitre . . . . . 462

### SECTION Ire. — DE LA ROYAUTÉ.

Des diverses espèces de royauté. — Supériorité de la loi ; condamnation de la royauté absolue ; exception en faveur de la royauté du génie. — Condamnation de la royauté héréditaire. — De la force publique mise à la disposition de la royauté . . . . 464

### SECTION II. — DES FORMES DE GOUVERNEMENT IMPARFAITES AUTRES QUE LA ROYAUTÉ.

Répartition . . . . . 474

A. *De la démocratie.*

I. Des diverses espèces de démocratie . . . . . 477
II. Condamnation de la démagogie . . . . . 479 +
III. Division des pouvoirs. Organisation des trois pouvoirs dans la démocratie . . . . . 480
IV. Les deux caractères de la démocratie . . . . . 488 +
V. Règles et institutions communes à toutes les démocraties. . . 489 +
VI. Combinaison du principe démocratique et du principe oligarchique . . . . . 490
VII. Des peuples les plus propres à la démocratie . . . . . 491
VIII. De la démagogie extrême ; des moyens qui lui sont propres . . 494 +
IX. Moyens propres à assurer la durée des démocraties . . . . 494

Digitized by Google

B. *De l'oligarchie.* Pages.

I. Désaccord entre la constitution et la tendance des esprits et des mœurs . . . . . 496
II. Des diverses espèces d'oligarchie . . . . . 496
III. Organisation des trois pouvoirs dans l'oligarchie . . . . . 497
IV. Des règles à suivre dans les oligarchies . . . . . 498

C. *De la tyrannie.*

Des diverses espèces de tyrannie. Condamnation de la tyrannie. Éléments dont elle se compose. Différences avec la royauté . 500

D. *De l'aristocratie et de la république.*

I. Des diverses espèces d'aristocratie. De la république. Différences entre l'aristocratie et la république . . . . . 502
II. La république est une combinaison de l'oligarchie et de la démagogie . . . . . 504
III. Le meilleur gouvernement est celui des classes moyennes . . 506
IV. Des emprunts à faire à l'oligarchie et à la démocratie. De quelques règles politiques générales . . . . . 514
V. Organisation des trois pouvoirs dans la république et l'aristocratie. 516

Esquisse des magistratures indispensables ou utiles à la cité . . . 517

**CHAPITRE VI. — Théorie générale des révolutions et des moyens de conservation des gouvernements.**

I. Notions et observations générales : Objet et mérite du livre VIII de la *Politique* d'Aristote. — Cause générale des révolutions. — Causes secondaires ou particulières. — Causes et occasions. — Des changements par lesquels les révolutions atteignent leur but. — Des procédés révolutionnaires. . . 519
II. Causes des révolutions dans les diverses espèces de constitutions :
*A.* Dans les démocraties . . . . . 530
*B.* Dans les oligarchies. . . . . 532
*C.* Dans les aristocraties et les républiques . . . . . 534
*D.* Dans les royautés et les tyrannies. . . . . 536
III. Moyens de conservation pour les diverses espèces de constitutions :
*A.* Pour les démocraties, les oligarchies et les aristocraties. 538
*B.* Pour les royautés et les tyrannies. . . . . 544

—

Appréciation générale sur Aristote. . . . . 547
Platon et Aristote. . . . . 585
Conclusion générale . . . . . 591

Digitized by Google

Digitized by Google

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS
WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN
THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY
WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH
DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY
OVERDUE.

APR 11 1934
NOV 28 1937
OCT 24 1940 M
APR 15 1945
MAR 19 1947
MAY 6 1947
28Oct'58PT
REC'D LD
NOV 6 1958
28Jul'60JC

Aug 28
REC'D LD
AUG 1 1960

LD 21-100m-7,'33

490720

JC 74
V3

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Digitized by Google